

ديمتري غوتاس

الفكر اليوناني والثقافة العربية

حركة الترجمة اليونانية - العربية

في بغداد والمجتمع العباسي المبكر

(القرن الثاني - القرن الرابع هـ/القرن الثامن - القرن العاشر م)

ترجمة وتقديم

د. نقولا زباد

المنظمة العربية للترجمة

الفكر اليوناني
والثقافة العربية

الفهرسة أثناء النشر - إهداء مركز دراسات الوحدة العربية

لغوثاس، ديمتري

الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد
والجنتع المباني المبكر (القرن الثاني - القرن الرابع هـ/ القرن الثامن -
القرن العاشر م) / ديمتري غوثاس، إهداء إلى العربية نقولا زيادة.
ص. ٣٦٤

بيولوجيا: ص ٣٢٣ - ٣٤٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-431-52-3

١. الترجمة اليونانية - العربية. ٢. الترجمة العربية. ٣. الثقافة العربية.

٤. اللغة اليونانية. أ. زيادة، نقولا (مترجم). ب. العنوان.
418.20

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات تتيانها المنظمة العربية للترجمة
أو مركز دراسات الوحدة العربية»

Gutas, Greek Thought, Arabic Culture

© 1998 Dimitri Gutas

All Rights Reserved

Authorised translation from English Language Edition published
by Routledge, an imprint of the Taylor & Francis Group

مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

بنية إشارات خارج - خارج ليد
ص. ب. : ٩٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ - ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠٦٥٨٧ - ٨٠٦٥٨٧

برقياً: مرموري - بيروت / فاكس: ٨٦٩١٦٤ (٩١١)

e-mail: info@cus.org.lb

http://www.cus.org.lb

بنية إشارات خارج - خارج ليد
ص. ب. : ٩٩٦ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ - ١١٠٣ - لبنان

ماتف: ٧٥٣٠٣١ (٩١١)

فاكس: ٧٥٣٠٣٢ (٩١١)

e-mail: info@aet.org.lb

http://www.aet.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع بالعربية محفوظة لمركز دراسات الوحدة العربية
الطبعة الأولى: بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠٠٣

الإهداء

إلى
أثينا وممراغدة
وبلاطون وأيون

بسبب من وجود الإمبراطورية، فإن جميع الثقافات متشابكة الواحدة مع
الأخرى؛ ولا وجود لثقافة متفردة ومصفاة. جميعها محيطة ومتنايزة
الخراس ومتباعدة إلى حد بعيد وجزءاً^(٥).
ادوارد سعيد

Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. (٥)
xiv.

المحتويات

تمهيد	١١
مقدمة المترجم	١٥
جدول بأسماء الخلفاء العباسيين خلال فترة الترجمة	٢٧
مقدمة: حركة الترجمة البيزنطية - العربية من حيث إنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية	٢٩

القسم الأول

لترجمة والدولة

الفصل الأول : خلفية حركة الترجمة: المصادر المادية والبشرية والثقافية	٤٣
أولاً : الأهمية التاريخية والاقتصادية والثقافية للفتح العربي	٤٣
ثانياً : الثورة العباسية وديمقراطية بغداد	٥٢
ثالثاً : فعاليات الترجمة في فترة ما قبل العباسيين ..	٥٧
١ - الترجمات السريانية	٥٧
٢ - الترجمة من اليونانية إلى العربية	٦١

٦٣	٣ - المصادر السنسكريتية
٦٤	٤ - الترجمات الفارسية
	الفصل الثاني : المنصور:
	الأيدولوجية الإمبراطورية
٦٩	العباسية المبكرة وحركة الترجمة
٦٩	- مقلعة
	أولاً : المنصور وجذور حركة الترجمة
٧١	اليونانية - العربية
	ثانياً : استمرار الأيدولوجية الإمبراطورية
٧٨	الزرواسترية للساسانيين
	ثالثاً : الأيدولوجية الإمبراطورية الزرواسترية
٨٨	وثقافة الترجمة
	رابعاً : التاريخ المبني على التنجيم
٩٥	على أنه أيدولوجية سياسية
١٠٧	خاصة: حركة الترجمة وقضية «بيت الحكمة»
	الفصل الثالث : المهدي والحوار الاجتماعي
١١٩	والديني وحركة الترجمة
	أولاً : بدايات الحوار بين المذاهب:
	كتاب «المقولات» لأرسطو
١١٩	والحوار الإسلامي - المسيحي
	ثانياً : مقتضيات الحوار العقائدي الداخلي:
١٣٢	«الطبيعة» لأرسطو وعلم الكلام المبكر
	الفصل الرابع : المأمون:
	السياسات الداخلية
١٤١	والخارجية وحركة الترجمة

أولاً :	حركة الترجمة في خدمة السلطة المركزية ..	١٤١
ثانياً :	السياسة الخارجية وحركة الترجمة: أيديولوجية الخصومة للزئبقية	
١٥٢	على أنها اعتبار للهلية	
ثالثاً :	السياسة الداخلية وحركة الترجمة:	
١٦٨	الحلم الأرسطي وأيديولوجية العقلانية	

القسم الثاني

الترجمة والمجتمع

الفصل الخامس :	الترجمة في خدمة المعرفة التطبيقية والنظرية ..	١٨٥
١٨٥	مقدمة	
أولاً :	الطلب على التنجيم	١٨٧
ثانياً :	الحاجة إلى تربية مهنية: كتاب ومشرعون في حقن الآرث ومهندسون واقتصاديون	١٩٠
ثالثاً :	الكيمياء واقتصاد الدولة العباسية	١٩٦
رابعاً :	الحاجة إلى البحث العلمي والمعرفة النظرية ..	١٩٨
الفصل السادس :	الرعاة والمترجمون والترجمات	٢٠٥
أولاً :	الرعاة والداعمون	٢٠٥
٢٠٧	١ - الخلفاء العباسيون وأسراعهم	
٢١٤	٢ - رجال البلاط	
٢١٦	٣ - رجال الدولة والمغرب	
٢٢٤	٤ - الباحثون والعلماء	
٢٢٨	ثانياً : المترجمون والترجمات	

٢٣٦	ثالثاً : مركبات الترجمة ودراساتها
	الفصل السابع : الترجمة والتاريخ :
٢٥١	تطورات أنتجتها حركة الترجمة
٢٥١	أولاً : نهاية حركة الترجمة
٢٥٧	ثانياً : ودود الفعل المعاصرة لحركة الترجمة
	ثالثاً : التراث للأجيال التالية :
	الفلسفة والعلم العربيان وأسطورة
٢٧٢	المقاومة «الإسلامية» للملوم البيزنطية
	وإبعاً : التراث في الخارج: حركة الترجمة
	و«الحركة الإنسانية البيزنطية» الأولى
٢٨٨	في القرن التاسع الميلادي
٣٠٧	خاتمة
٣١٧	التيث التعريفية
٣٢١	تيث المصطلحات
٣٢٣	المراجع
	يليوغرافيا زمنية للدراسات حول أهمية
٣٤٧	حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية
٣٥٣	فهرس

تمهيد

هذه دراسة للعوامل الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية التي أدت إلى حركة ترجمة لم يصب لها مثيل من اليونانية إلى العربية في بغداد، العاصمة المنشأة حديثاً للأسرة العربية، العباسيون، خلال القرنين الأولين من فترة حكمهم (القرن الثاني وإلى نهاية الرابع هـ/الثامن وإلى نهاية العاشر م) إنها تنهل من عمل طويل ومعبّر للأعمال التاريخية والفيلولوجية في مجال الدراسات اليونانية - العربية أو دراسة الترجمات التي تمت في العصور الوسطى للمكتب العلمانية اليونانية إلى العربية. ومن ثم فإن هذه الدراسة تتحدى، مع الاعتراف بالجميل، عن أسئلة من ومات ومتى، المرتبطة بحركة الترجمة اليونانية - العربية، وتتركز على كيف ولماذا، بإذلة جهودها في فهمها وتفسيرها على أنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية.

إن الدراسات اليونانية - العربية تعود أصولها العرفية (وهذا بقدر ما يمكن أن يقال بأن التحقيقات العلمية، في أي موضوع كان، لها أصول عرفية) إلى الرعية التي أبداها أعضاء الجمعية الملكية للعلوم في مدينة عونتغن والتي دوت في محضر الجلسة المعقدة سنة ١٨٣٠، بأنه يتوجب جمع المراجع المتعلقة بالترجمات السريانية والعربية والأرمنية والمدارسية للمؤلفين اليونان، التي نفذت شيئاً صحيحاً لها إلى يومنا هذا (على ما رواه فُرنُخ في مقدمته). وقد لبى هذا النداء عالمان هما غوستاف فلوغل (Gustav Flugel)

ويوهان غي. يِسْتَرِيح (Johannes G. Weirich)، إذ كتبها مغاليتين باللاتينية طهرتا في سنتي ١٨٤٩ و ١٨٤٢ على التوالي. كانت «دراسة» فلوغل مسحاً متواضعاً لإحدى وتسمين «ترجمة» عربية، أي أنها تناولت مسحاً المترجمين وفارسي الأعمال اليونانية، فيما كانت ملاحظات فترنج دراسة أدق في مهاراتها لمتعلقات الجمعية الملكية: فالقسم الأول تناول حلقة الترجمات للأعمال اليونانية العلمانية وطبيعتها، التي نقلت إلى اللغات السريانية والعربية والأرمينية والفارسية؛ فيما قسم القسم الثاني لوائح بأسماء المؤلفين اليونان وأعمالهم التي ترجمت. (إن المسح البيليوغرافي ثم، بعد نصف قرن، على يد مَرْتْس شتاينشندر (Moritz Steinschneider) الذي وصل لمعمل فترنج وقلوهل إلى تمامه في سلسلة من المقالات نشرت في دوريات متنوعة (١٨٨٩ - ١٨٩٦)، وطبعت مجتمعة في مجلد واحد، وذلك في سنة ١٩٦٠. وقد تمّ الحصول على معلومات غريزة وجديدة منذ أيام شتاينشندر، ولم يكن أقلها ما جمع في البيليوغرافيات الكبيرة الوافية للمعلوم العربية التي عرضها مَنفَرْد ألمان (Manfred Ullmann) في «Medicine» [١٩٧٠] و«Geisteswissenschaften» [١٩٩٢]، وفزاد مِسْزِغِنْ (Fuat Sezgin) في «GAS III-VII» [١٩٧٠ - ١٩٧٩]. وقد تَوَجَّعت هذه الجهود في مقالة حديثة يجمع كتاب، وضعها غرهارد إندرس (Gerhard Endress) حديثاً (١٩٧٨ - ١٩٩٢)، والتي تتميز بتركيبها ودقتها التاريخية. وقد نشرها في مجلدين منفصلين في الأعمال المجموعة المسماة «Grundriss der Arabischen Philologie (GAP)»، ليصبح أمام الباحثين أوسع وأحدث رواية ومسح بيليوغرافي للترجمات والمترجمين والتطورات التي مرت بكل تخصص في ما يرتبط باللغة العربية.

ولفرانز روزنثال (Franz Rosenthal) الذي نحن مدينون له (وأنا على نحو خاص) علمنا، بالكلمة، كما بالمثل، سبب من

موهبة في التعرف على ما هو حري بالنظر حقاً، والتركيز عليه في الدراسات اليونانية - العربية، كما في مجالات أخرى، قد ألّف كتاباً للقراءة من المصادر الأصلية من أدب الترجمة، وما تلا ذلك في الثقافة العربية والذي أسماه *The Classical Heritage in Islam* (1965, English 1973)

إن هذا الكتاب يُنمّ العمل الذي قام به إنُدُرس من حيث إنه يشير إلى السيل ويمتدنا المادة إلى تمهّنا لحركة الترجمة والتفديد الفلسفي والعلمي العربي، من حيث إن هذا قام بمسحه على عاية من المهارة. إن العمل الذي تمّ للتر (١٩٩٧) على يد جوزيف فان إيس (Josef Van Ess) والموسوم *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* يشيف عمقاً وسعة لا حدّ لهما للمعرفة التي تملكها من الحياة الفكرية والمجتمع اللذين نتجت عنهما حركة الترجمة. إنه منجم لفوائد متسعة العرض ولتفسير حكيم، وهما الأمران اللذان سيظلان خلال أجيال متتالية، الأساس لنقطة انطلاق لجميع الدراسات المتعلقة بالمجتمع العباسي. وأخيراً فإن العمل المتميز الذي يفوق غناء الوصف، وهو الذي وضعه دافيد بِنُغري (David Pingree) والذي يتناول انتقال الأفكار في العصور الوسطى من اللغات السنسكريتية والفهلوية واليونانية والعربية واللاتينية وإليها، ألّف بكثير من الضوء على حركة الترجمة من حيث التفاصيل المتينة والدقيقة التي غالباً ما تكون النقاط الثابتة الوحيدة التي تسترشد بها زمياً وجغرافياً.

إن الدراسة الحالية ما كان لها أن تتم لولا أن أعمال هؤلاء الباحثين والزملاء (أو لعل الصفات كان يجب أن تُعكس) كانت قد نشرت، والذين يبدو ديني لهم جلياً للبيان في كل صفحة تقع عين القارى عليها إلا أنني قد أقدت أيضاً من أحداث هابرة مع أشخاص كان لي حصّة من نظرم الثاقب ومعرفتهم. أذكر حديثاً عارصاً مع محسن مهدي، إذ كنا نحتسي معاً فجان قهوة، وكنت قد

أنهت على التو دراستي العليا. فقد أشار عرضاً، على نحو ما هي عادته، إلى أنه ليس ثمة دراسة اجتماعية وتاريخية لحركة الترجمة بحيث تكون متممة للمسح الجيولوجرافي للترجمات (وكان وقتها الشيء الوحيد المتوفر) ومجموع القراءات المختارة في كتاب روزنفال *Classical Heritage*. تنبّهت للأمر وذلك لسبب قوي: أن رَمزي مَكْمُلَس (Ramzy MachMullen) كان قد علمني أن أسأل «لماذا» في التحليل التاريخي. وقد أتى الموضوع نفسه مؤحراً مع جورج صليبيا في أحاديث متعددة كان لها أثر حافز، وهو الذي أنخّ هَلِن أن أكتب مقالة عنه. وحوالي الوقت نفسه اقترح هَلِي ريتشارد ستونمن (Richard Stoneman) من مؤسسة رُتلِدج (Routledge) وضع كتاب مختصر، وهو الرجل الذي ظهر به في ما بعد ما ندر أن يجتمع من الدم والحكمة والصبر. وإذا إن المهمة لم تتعدّ الحدود عشوائياً، وإنه انتهى الأمر بها إلى الإنجاز، فيعود الفضل فيهما إلى أيونا (Ioanna)، الأخت الصديقة لأنيّا، والمصدر الذي لا ينضب للحصافة ويعد النظر والقوة. فأنا مدين للجميع حقاً.

إنني أمل أن النتيجة النهائية تحوي على كل ما كان قد فكر به الكل أصلاً، لكن إذا لم يكن ذلك قد تم فإني سأندل بلمعتي أولاً مأثوراً باللاتينية. «إن الكتب لها عقلية خاصة بها، وهي، بعد قطة معينة، تنهي بأن تفرض وجهة نظرها».

ديمتري فوتاس

نيوهافن، أيلول/سبتمبر ١٩٩٧

مقدمة المترجم

- ١ -

بشأننا، جبلي والأجيال التي تلتها، على أن حركة الترجمة الهونانية العربية التي تمت في الفترة العباسية المبكرة يعود العمل الأكبر فيها إلى الحليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م) هذه هي الرواية التي تبتها كتب التاريخ التي وضعت في العصر العباسي. كانت هناك إشارة خجولة إلى ما تم على يد الأمير الأموي خالد بن يزيد، وقد رأى البعض أن هذه الرواية محتملة، ولمحة خاطفة إلى ترجمة كتاب لسنهتد أيام المصور العباسي، وتنويه أوضح ببعض ما تم في أيام هرون الرشيد. لكن هذا كله لم يعد أن يكون نفعاً صغيرة، بالنسبة إلى ما تم في أيام المأمون وعلى يديه. ولأن كتب اليونان العلمية ترجمت في تلك الفترة، فإن المفكرين أخذوا على أنفسهم بدرس العلوم اليونانية القديمة - طباً وفلسفة ومنطقاً وفلكاً ورياضيات وما إلى ذلك - وتم على أيديهم هذا الكم الكبير من النتاج الفكري الذي كان جماعة أساساً لحضارة مشبعة المسالك بحيث إنها نقلت العالم من دور إلى دور، لعل الأدوار المماثلة له في تاريخ البشرية قليلة.

واستنتج ذلك، في رأي المؤرخين المحدثين، ضرورة لبيت الحكمة طهر فيها كأنه أكاديمية يجتمع فيها العلماء للدراسة والبحث

والمناقشة، وذلك في عصر المأمون، ولعل بعض الاجتماعات
قدت برئاسته.

بهذه المقالة التي قبلها جرجي زيدان في كتابه التمدن
الإسلامي عندنا، وأدم منز في كتابه النهضة الإسلامية (الذي نفعه
عبد الهادي أبو ريدة إلى العربية بعنوان الحضارة الإسلامية في
القرن الرابع الهجري). وقد ظهر الكتابان في مطلع القرن
العشرين.

ولم يكن هناك الأولين، ولا الأخيرين ممن أخذ بهذه
الرواية. ولعله لم يدر يجلد الباحثين المحدثين أن الأمر كان فيه
شيء من الدعاية للحكم العباسي بعمامة، وللمأمون وأيامه بخاصة.
فقد توجب على أولئك المعزخين، والدولة العباسية قد ثبتت
أركانها، أن يرفعوا من شأنها. فهي الخلافة التي أنهت حلافة قبيلة
كانت مختصة لأمر لا حق لها به - الدولة الأموية. ولكن كان
للعباسيين منافسون آخرون. فبما كان أولئك يرتكزون إلى قرابتهم
من رسول الله ﷺ، كان ثمة فريق آخر يرى أنه أقرب إلى
رسول الله ﷺ، وهم العلويون. فارتأى أولئك الذين نشأوا في أيام
العباسيين أن يصيغوا إلى أمجادهم وقرابتهم مجداً آخر، إذ جعلوهم
حماة العلم وسادة الفكر. أما المأمون فقد كانت الدولة العباسية في
أيامه تشكو آثار حرب أهلية حاصفة، فكانت ثمة حاجة إلى
التمجيد.

يبدو أن ديمتري عوثاس ساوور بعض الشك في هذه الرواية.
فحمل معرفته بتاريخ الآداب العربية والفكر العربي، وأضاف إليها
أسلوب علماء الآثار في سبيل الكشف عن عوامل حسب أنها أصح
من هذه المقالة. حاول أن ينفذ ما تراكم حول روايات التاريخ،
من غبار وتراب وسوى ذلك، وخرج علينا بهذا الكتاب الذي يضع
بين أيدينا صورة أخرى للقضية الكبرى، الترجمة البونانية - العربية،

من حيث جذورها وتطورها حتى بلغت ما بلغت وأتت أكلها في
لقرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين

- ٢ -

عني المؤلف، بادىء بدء، بالأهمية التاريخية والاقتصادية
والثقافية للمشرق العربي. ولعل أبرزها ما بينه هو أن هذه الفتوح
وحدت منطقة واسعة تمتد من أواسط آسيا إلى جبال البرانس في
شبه الجزيرة الإيبيرية. قيسرت التواصل والاتصال تجارة وثقافة،
وبذلك مهدت للنشآت أن ينسج مدعماً وللآراء والأفكار أن يتحرر
تفلقاً.

واتنفل المؤلف بعد ذلك إلى قيام الدولة الإسلامية، وأسرع،
بطبيعة الحال، إلى الثورة العباسية، وقيام هذه الخلافة، وعاصمتها،
منذ أيام المنصور، بغداد. وهنا يضع أصبعه على ثلاث نقاط
أساسية أولاً أن تسمأ كبيراً من أراسر هي مركز الخلافة
العباسية كان قد عرف الهلينية من قبل؛ وثانيها أن الدولة القائمة لم
تكن تُعنى بالخلافت المذهبية المسيحية التي كانت تقيد الحركة
الفكرية إلى درجة كبيرة في الإمبراطورية البيزنطية، ومن ثم كانت
هناك حرية انطلاق في نواحي الفكر للفئات المختلفة؛ وثالثها أن
العاصمة الجديدة، بغداد، كانت حديثة النشأة مكاناً ومكاناً، ومن
ثم فرن التعامل معها كعاصمة، وتعاملها هي مع المناطق التي
تشرف عليها، كان متحرراً من ارتباطات وعصبيات قبلية، هي التي
كانت تتحكم إلى درجة كبيرة بأمور الدولة والحكم من قبل. ومن
ثم، فإن التعامل مع السكان، إجمالاً، كان يقوم على أساس أن
السلطة ليست ذات عصبية قبلية على نحو ما كان الأمر أيام
الأمويين.

وتنبه المؤلف إلى أن ترجمات من أنواع مختلفة سبقت قيام
الدولة العباسية، وبذلك كانت قد فتحت الطريق للعمل. ولنجمل،

تجسماً لتعصب لا حاجة له: فالترجمات من اليونانية إلى السريانية تمت في مصلحة الكنيسة مبدئياً، لكنها تركت بعض الأثر، على الأقل من الناحية الفنية، في تهينة من يمكن أن ينقل من اليونانية

والترجمة من اليونانية إلى العربية التي تمت أيام الدولة الأموية شملت شذون الإدارة والديوان، وكانت مهمة لأنها بدأت تعريب نظم الدولة وسك النقد، أي إعطاء الدولة الجديدة جهازاً إدارياً بلغة هي - العربية.

والترجمات السنسكريتية في شؤون الفلك والتنجيم نقلت إلى اللغة الفارسية (الفهلوية). ووقتاً فإن آثاراً يونانية لا بد أنها نقلت إلى الفهلوية أيضاً. وهذه كان بينها أعمال علمية، لعلها تنجيمة أصلاً.

لكن الأمر الذي لفتنا إليه المؤلف هو الباحث على هذه الترجمات. إنه يذكرنا بأن الرواية الفارسية القديمة كانت تقول بأن الإسكندر لما تغلب على الإمبراطورية الفارسية القديمة صادر المكتبة الفارسية الدينية (كتابات زرواستر الواردة في الأوستا) والأدبية والعلمية، وعمل على نقل المواد المهمة إلى اليونانية، ثم ألّف المصنوع الأصلية كي يمحو أثر الدولة الأخمينية، وادّعى، وتبعه من جاء بعده، بأن هذا العلم يوناني أصلاً

ومن ثم فإن ترجمة هذا كله من اليونانية إلى الفارسية هو استعادة لمجد ديني وفكري عظيم. وبعبارة أخرى، أن الدولة الساسانية، التي قصى العرب عليها، كانت ورثة الأمجاد الأولى للدولة الأخمينية التي زالت في القرن الرابع قبل الميلاد. ومن هنا فقد اعتبر المؤلف بأن هذا كله كان أيديولوجية إمبراطورية ساسانية زرواسترية.

ويرى ديمتري غوتاس أن ذلك الأمر لم ينب عن المنصور. الدولة العباسية دولة إسلامية لجميع المسلمين فيها حقوق متساوية.

والحيلة العباسي يتوجب عليه القيام بذلك، وتركز سلطته على آه من الأسرة البوية، ولو أنه لم يكن يستطيع إنكار قرابة الجماعة الأخرى، العلويين، من الأسرة النبوية. وكان الخلفاء العباسيون لا يقيمون للمصيبة القبلية وزناً، بل إنهم كانوا يرون أن واحداً من مبررات وجودهم هو قضاؤهم على دولة المصيبة التي كادت تمصق بالدولة بأكملها. ولكن المنصور رأى أن دونه ذات مجد مؤثر فهي خليفة جميع الامبراطوريات والدول التي قامت في العراق وفارس منذ أيام البابليين القدماء. وهذه الأيديولوجية كان لها أثر في بدء حركة الترجمة في الفلك والتنجيم، إذ إن هذين كانا دوماً مرتبطين بسير الأمور. فالطالع ضروري لوضع حجر الأساس في بناء بغداد، والتجوم كانت دوماً تستشار وتبني في سير الملوك. وهكذا دواليك. وتبع ذلك التعرف إلى العلوم الحكيمة. وكل هذا كان بدء حركة الترجمة اليونانية - العربية. فأيام المنصور فتحت الطريق للفلك، فترجمت بعض كتب أرسطو (Aristotle) وبطليموس (Ptolemy) وإقليدس (Euclid) وأبقراط (Hippocrates) وجالينوس (Galen).

كانت الدعوة العباسية تقوم، بالنسبة إلى المسلمين، على أنها دولة إسلامية، وهكذا تمّ للمنصور أن يضمن تأييد المسلمين. لكن القول بوراقة الخلافة العباسية لكل ما سبقها في العراق وإيران من أمجاد تعود إلى البابليين القدماء، كان يضيء على الدولة، وعلى حكمه بالذات، الأمجاد المؤثرة التي تأتي مع سير الزمان، ومن اتجايزات هذه الدول والحضارات المتعاقبة في المكان

- ٣ -

وجاء المهدي، وكان يرى أن الصفة الإسلامية للدولة العباسية أولى بأن تركز أيديولوجية الدولة عليها. وقد اتبع أسلوب الحوار والمناقشة مع أتباع الديانات، وبخاصة مع المسيحيين منهم. ومثل

هذا النوع من الحوار كان يقتضي معرفة الأساليب اللازمة لذلك وهذه أمور كان رجال الكهنوت المسيحي قد تفهموها. ولعل هذا هو الذي أماب بالمهدي إلى الاهتمام بترجمة كتاب بيسر له مثل هذه المناقشة. وكان المنطق لأرسطر هو الكتاب الأساسي لهذا الأمر

وفي أيام المهدي أصبح الكلاميون والفقهاء يتشرون فن الحجاج. ولعل هذا هو السبب، في الإقبال على ترجمة الكتب التي تتناول الأسس الأصلية للجدال، مثل كتب الطبيعة وما إليها.

والذي يجدر بنا أن نتذكره هو أن عدوى ترجمة الكتب أمر هام في المدنيات الدينية، ومن ثم فإن الأمر لم يقتصر على كتب المنطق والحجاج والطب (وهو أمر سابق) بل شمل كتباً أخرى، ولم تطل الترجمة أسيرة رغبة الحليفة أو اهتمامه.

وهرون الرشيد كانت له عناية بالترجمة، لكننا شخصياً نرى أن الرشيد كان أكثر عناية بتركيب القضايا الشرعية المتصلة بإدارة الدولة والتي تقوئ مركز الخلافة وسلطته. ونرى أن تعيين أبي يوسف قاضياً للفضلة لم يكن مجرد احترام للرجل الكبير. إلا أن هذا لم يمنع ترجمة الكتب اليونانية من السير قدماً، وعلى الأخص خارج نطاق الحكم الرئيسي.

- ٤ -

وجاء المأمون إلى الخلافة بعد حرب أهلية دامية، وتلا ذلك إعدام الأمين، وهذا الحق بصورة المأمون أذى كبيراً.

ومن ثم، فإن المأمون أراد أن يكون خليفة قوياً، أساس حكمه الإسلام، لكنه أراد أيضاً أن لا يخضع للمفهاء، فلا يكون ثمة قوتان أو فتان أو رأيان يقوم بين الواحد والآخرى خلاف، قد يصفى سلطة الخلافة. رعى المأمون إلى أن يكون هو صاحب القول الفصل في السلطة وارتباطها بالقضايا المعهية الخلافية. لذلك

لجأ إلى الرأي الذي كان قوامه القول بحلق القرآن، ومن رفض
المكرة عوقب، وكانت العقوبات تشمل الجلد أو السجن. هذا هو
المعروف بالمحنة.

فالمأمون هو الذي استبدل بالأيدولوجية القديمة الروامشية
النزعة، لفكرة الحاكم الإسلامي «خليفة الله» الذي يرى أن الإسلام
يجب أن يفسره الخليفة، فيكون هو صاحب القول الفصل في
العقيدة والمظهر السياسي لتصرفه كان شن حروب على الدولة
البيزنطية كانت ترمي إلى الاستيلاء على الأرض وإسكان المسلمين
فيها، أما المظهر الديني فهو اعتبار رأي الخليفة الشخصي في تفسير
النصوص الدينية، والمعني على العقل، هو القول الفصل. وكانت
حركة الترجمة اليونانية - العربية، رأساً أو بالواسطة، التي أخذت
تسير في طريقها من أيام المنصور، تقوى وتتغلل من دور إلى دور.
والعقل العربي الذي كان قد أخذ ينض من قبل تقهر في القرنين
الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين على نحو وصح
الفكر العربي الإسلامي في القمة.

ويلفتنا ديمتري عونتاس إلى الحلم الأرسطي ويحلله، كما كان
قد درس قصة بيت الحكمة، وتوصل إلى القول بأنهما ضحما من
أجل التأكيد على دور المأمون كراعٍ لحركة الترجمة أصلاً، والشايط
العلمي والفكري على نحو عام.

- ٥ -

وكان ثمة هدف آخر أخذ بيد الترجمة وهو خدمة الحاجات
التطبيقية. ففضلاً عن العناية بكتب الفلسفة والطب وسواهما دعت
الحاجة إلى تهينة كُتُب ومشرعين في حقل الإرث ومهندسين
والتقنيين. وحتى الكيمياء هني بها من أجل أهميتها الاقتصادية،
في تحويل النحاس والقصدير إلى ذهب، لكن ذلك ثبت بطلانه في
وقت مبكر.

وعلى رغم جميع هذه الترجمات والتعديلات والتعليقات عليها والإيضاحات التي أضيفت إلى الأصول، وقطع الطر عن الفوائد الحاصلة لكل من فروع المعرفة، فالأمر الذي انتهت إليه الحالة الفكرية هو أن المجتمع أصبح بحاجة إلى البحث العلمي التطبيقي إلى جانب المعرفة النظرية.

هنا يتقدم ديمتري غوناس بفرضيته الثانية. كانت الأولى أن حركة الترجمة كانت مستمرة منذ أيام أبي جعفر المنصور، أما الثانية فهي أن حركة الترجمة اليونانية - العربية لم يقتصر العمل بها أو الرعاية أو التشجيع لها على الخلفاء، ومن قد يدور في فلكهم المباشر. كانت حركة اجتماعية فكرية علمية عامة رعاها كل من كانت له رغبة في العلم والمعرفة من الخلفاء إلى جماعة المتأدبين الذين كانوا يحصلون على حاجاتهم من الكتب عن طريق نسخها على يد نسخا كانوا يمتنون ذلك.

ويضع المؤلف ألسمتا لائحة بالرعاة والفاصلين للحركة كجماعات تشمل (أ) الخلفاء العباسيين وأسرهم (بما في ذلك بعض سيدات البلاط). و(ب) رجال البلاط على اختلاف درجاتهم ومهنتهم وأهوائهم. و(ج) رجال الدولة والحرب. و(د) الباحثين والعلماء أنفسهم. ويقدم لنا أسئلة توضح وأيه. وحركة الترجمة، من هذا المنظور، كانت حركة اجتماعية فكرية شارك فيها كل من أمكنه ذلك من سكان بغداد. على أن الأمر لم يقتصر على العاصمة فهناك مدن كانت أصلاً مراكز للعلم شاركت في ذلك، ولعل أقربها إلى المثل مزو، لكنها لم تكن الوحيدة. فإذ قراءة تاريخ التطور المبكر الذي شهدته القرنان الثالث والرابع الهجريان/ التاسع والعاشر الميلاديان، تضع أيدينا على مدى واسع أن في الشرق مدناً كثيرة كان لها دور في الحركة العلمية مثل بخاري (ونيسابور في ما بعد) ومناطق في جنوب غرب فارس (نعت سلطنة البويهيين) كان لها دور في المهمة كبير.

ومن هنا يرى عوناس أن هذه المشاركة الجماعية، إذا جاز التعبير، هي التي يسّرت للحركة أن تستمر نيماً وقرنين من الزمان، وإن نتجت هذه الحركة العلمية الكبيرة

ثم توقفت ترجمة الكتب العلمانية من اليونانية. ويرى المؤلف أن سبب ذلك هو أنه لم يبتث ثمة ما يستحق الترجمة. ويبدو أن هذا صحيح، ولكن لماذا توقف التفكير الفلسفي منذ أواسط القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي في المشرق؟ (ولو أنه ظل حياً في المغرب الإسلامي، وموضح لامتصاص إلى آخر القرن نفسه على ما يمثلته ابن رشد ومعاشره).

- ٦ -

أحسب أن الأمر يعود إلى العقود الأولى التي تلت حركة الترجمة، فقد اعتبر أهل المعرفة أن هذه كانت ذات مساقين سمي الأول العلوم الأصلية أو العلوم العقلية (أو الشرعية في ما بعد)، أما الثاني فسمي بجنافه العلوم الدخيلة أو العلوم العقلية (أو الحكمية في ما بعد). وكانت العلوم الأصلية تشمل، فضلاً عن اللغة والأدب على اعتبار أنهما الوعاء للدرس والشرح، تفسير القرآن الكريم ودرس الحديث الشريف وما يتصل بهذه من فقه وشرع. وكانت العلوم الدخيلة تشمل كل ما جاء من اليونان وهي: الفلسفة والطب والصيدلة والرياضيات والهندسة والكيمياء والتنجيم والفلك وما نشأ عنها مثل الجبر.

واستمر المؤرخون، قداماء ومحدثين، في هذا السبيل. فلما قوي شأن العلوم الأصلية، وبدا بعض التناثر، وبخاصة في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة على يد فلاسفة المسلمين، كان الذي جاء وحياً هو المقبول، وما جاء به البشر هو المفروض أو، على الأقل، كان مشكوكاً في طيبته.

وقد بدا لي منذ سنوات طويلة أن هذا التقسيم هو الذي خلط الأمور على الناس فتصوروا أن الشريعة خصص للعلم القديم. وبعد أن تبعت هذه القضية بدا لي أنه يتوجب علينا أن نحبر وجود ثلاثة مساقات لتطور العلم والمعرفة في الحضارة العربية الإسلامية. وقد أعلنت هذا الرأي في مؤتمر عن العارابي عقد في بغداد سنة ١٩٧٥. والمساقات الثلاثة هي: المعلوم الشرعي والمعلوم الحكمية (الفلسفية) والمعلوم التطبيقية (أو الفنية). والذي حدث، لما بدأ التناظر، هو أن المعلوم الأصلية اختلفت، ولا سبيل لانتكار ذلك، مع المعلوم الحكمية (الفلسفة). لكن المعلوم التطبيقية = الفلك والرياضيات والهندسة والطب والصيدلة (الأقراذين) والزراعة، وهي علوم عملية ظلت يمتأى عن الحصوصة بين المساقين الآخرين.

ومن هنا كان الوهن الذي تطرق إلى مجال الفلسفة (الحكمة) لتعطب شؤون الشريعة في الحياة العامة والسياسية عليها. ولم تعرف الحضارة العربية الإسلامية فكراً فلسفياً متطوراً في ما بعد. أما العلوم النفعية، وهي عملية، فقد استمرت لأنها تخدم الجميع، ولا تخالف فقهاً ولا شرعاً. يضاف إلى ذلك أمر آخر، وهو أن هذه العلوم كانت لها مراكز تُعنى بها وتطورها. فالملك استمر تدريسه وتطويره إلى وقت متأخر على ما تشهد بذلك المراسد التي تعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي (مرصد مراغة الذي كان نصير الدين الطوسي أحد علمائه) ومرصد سمرقند الذي بناه أولوغ بك (حفيد تيمورلنك) في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، والذي لا تزال آلة السدس الكبيرة قائمة فيه إلى الآن. وكانت دروس علم الفلك تلقى فيه، ويروى أن أولوغ بك نفسه علم الفلك فيه، بل إنه من المعروف أنه كان في استانبول مرصد فلكي، مع تدريس لهذا العلم، في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي.

والطب والصيدلة طلا بين العلوم التي تابعتها القوم في

البيمارستانات (المستشفيات) حتى وقت متأخر كالمدرسة الدخولوية (ومستشفاهما) في دمشق والبيمارستان المصوري في القاهرة الذي يعود إلى أيام المماليك والاهتمام بالصيدلة استدعى العناية بالثيانات ذات المفردات الطبية كما يبدو من دراسة ابن البيطار وسواه. والدراسة كان شأنها كبيراً، إذ إن الحدائق التي كان أصحاب الحول والطول يحتنون بها أشرف عليها من يصح أن نسميهم مهندسين زراعيين، وكتب الزراعة الأندلسية التي وصفت في القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين في الأندلس دليل ساطع على ذلك.

وفي الجهة الأخرى قامت المدارس، قبل النظامية وبعدها، بتدريس العلوم الشرعية، التي تم في نهايتها للتقليديين أن يصوروا المنهاج العلمي للدراسة الشرعية الرسمية. وقد ضم هذا المنهاج تدريس المنطق وعلى درجة كبيرة من الاهتمام، لأنه سبيل للمناقشة والجدل والحجاج، فهو وسيلة وليس غاية بنفسه.

أحسب أننا إذا نظرنا إلى تطور المعرفة في هذه المسافات الثلاثة قد يكون أيسر علينا تتبع ما مر في الأزمنة التي جاءت بعد فترة الترجمة وهذا التفجير الذي عرفه العقل العربي في نواحي المعرفة جمعاء خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجري/الشمس الميلادي حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

والعلم، كأننا ما كان نوعه، يحتاج إلى مؤسسات تُعنى به وتطوّره أو تحافظ عليه على الأقل. وهذا ما حدث للعلوم الأصيلية والضعفة والمعلوم الشرعية. أما الفلسفة فلم يكن لها قط مؤسسة تُعنى بها وتنتهجها، أو تدافع عنها على الأقل. فالذي نعرفه أن تعلم الفلسفة كان أسراً شخصياً فردياً، ولم تقم مؤسسة يمكنها أن تحتصه.

هذا الكتاب الذي تقدمه إلى القراء اليوم كتاب حوي بالعمامة والدرس. فقد أثار ديمتري غوناس قصة من أعقد القضايا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وارتأى تفسيراً جديداً لحركة الترجمة التي كانت عاملاً أساسياً في تطور هذا الفكر. وأحسب أن مثل هذا الرأي سيلقى على يد المؤرخين التقليديين كثيراً من الأذوار والتبرم. وكل فتح لتسبيل جديد في عالم الفكر يثير الكثير من الأذوار والتبرم، وبخاصة إذا كان يثير مشكلة قبل بها اللبث روهاء واستطاب مذاقها المؤرخون المحدثون. والذي أمله هو أن ينظر إلى الأمر نظرة جديدة، وأحسب أن ذلك سيؤدي إلى مناقشة رأي المؤلف وإلى محاولات أخرى جذبة لمتابعة القضية.

إنني أعتبر نفسي سعيلاً لأنني وضعت هذا الكتاب بين يدي الغاري العربي، وأرجو أن لا يمر وقت طويل قبل أن نرى الأثر الصحيح لمثل هذه الدراسة.

د. نقولا زياده

أستاذ شرف في التاريخ

للحامة الأميركية في بيروت

مقدمة

حركة الترجمة اليونانية - العربية من حيث إنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية

إن قرأنا ونصنف القرن من البحث العلمي في المسائل اليونانية - العربية كان من شأنه أن يثبت التوثيق، على نحو يبين المعالم، للكثرة المطلقة من الكتب اليونانية العلمية التي لا تدخل حيز الأدب والتاريخ، والتي كان الحصول عليها متيسراً في أرجاء الامبراطورية البيزنطية الشرقية والشرق الأدنى، والتي ترجمت إلى اللغة العربية بين منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع هـ/ القرن الثامن إلى نهاية القرن العاشر م والذي يهم من هذا أن جماع ما يرد ذكره من كتابات يونانية، باستثناء ما أشير إليه سابقاً، والتي وصلنا من الأرمينية الهلنستية والرومانية والفترة الكلاسيكية المتأخرة، ومواها الكثير الذي لم يصلنا في أصله اليوناني، كانت قد تمهدنا قلم المترجم الساحر القادر على التفسير: التنجيم والكيمياء وما تبقى من العلوم السحرية؛ وموضوعات المنظومة الرباعية: الحساب والهندسة والفلك ونظرية الموسيقى؛ وحقل الفلسفة الأرسطية من خلال تأريخها: ما وراء الطبيعة والأخلاق والطبيعة والحيوان والنبات والمنطق على نحو خاص - الأورغانون

(*Organon*) وكل العلوم الصحية: الطب والصيدلة وعلم البيطرة؛ وسوى ذلك من الكتابات الهامشية مثل الكتب البيزطية في العلوم العسكرية (التكتيك)، والمجموعات الحكمية وحتى كتب البيزرة - جميع هذه الموضوعات مررت على أيدي المترجمين (فارد الملحن). أما مدى المادة المترجمة، وشمولية المشروع فإن خير سبيل لإدراكهما هو أن يتأمل في أن تحرير جماع أعمال جالينوس الطبية الذي أهله كون (Kuhn) وطبعة أكاديمية برلين للتعليمات اليونانية على أرسطو^(١) - وهو عمل يمثل جزءاً صغيراً فقط من الكتب التي توجمت - فيه أربعة وسبعون مجلداً كبيراً، إنه من الصعوبة بمكان أن يُزعم أن دراسة الكتابات الألمانية اليونانية التي تعود إلى الزمن الذي عقب الفترة الكلاسيكية لا يمكن أن تستمر بدون ما تزودنا به اللغة العربية التي تصيح في هذا السياق البعة الكلاسيكية الثانية حتى قبل اللغة اللاتينية.

إن حركة الترجمة التي بدأت مع تولي العباسيين السلطة وكانت يفقد مسرحها الرئيسي، تمثل إنجازاً مغلغلاً، ويقطع النظر عن أهميتها الخاصة لعيلولوجية اللغتين اليونانية والعربية وتاريخ الفلسفة والعلم (وهي التواحي التي أجمع الباحثون في درسها حتى يوم الناس هذا) لا يمكن العيش عليها بالتواجد وتفسيرها إلا على

C. G. Kuhn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 vols. (Leipzig, Cae (١) Koebler (K. Koebler), 1828-1833), and *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edited by Canino et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Berolinensis (Berolin: G. Reimer, 1882-1909).

وقد راجعته K. Prachter في *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 18 (1909), pp. 516-538.

ترجمة إنكليزية للمترجمة ذاتها في *Richard Scahyn, ed., Aristotle Transformed: The Ancient Commentaries and their Influence*, translated by V. Caston (London: Duckworth, 1990), pp. 31-43.

مع أنه هذه السلسلة لا تحوي كل التاليفات اليونانية التي عرف أنها نقلت إلى تراجم أخرى غير معروفة باليونانية وصمها بـ *پلوفوليون* عرب؛ وهذه بسبب من امتدادها واتساعها تقوم بعد النص على نحو والي.

أنها ظاهرة اجتماعية (الساحية التي نالها حظ قليل من البحث الدقيق). ولتوضّح: قبل كل شيء أن حركة الترجمة اليونانية العربية امتدّت على مدى ينوف عن القرنين؛ ولم تكن ظاهرة سريعة الروال. ثانياً، كان يساندها نخب المجتمع العباسي بكامله: الخدماء والأمراء وموظفو الدولة والزعماء العسكريون والنجار وأصحاب المصارف والعلماء؛ ولم تكن مشروعاً خاصاً بفئة معينة لتسويق مشاريعها المحدودة. ثالثاً، تمّ دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة؛ ولم تكن نزوة شاذة ولا تبهجاً اجتماعياً يقوم به أنصار أثرياء يطمعون في الترفع لفصية إنسانية أو لتعظيم النفس. وأخيراً، فقد تمّت متابعتها على أساس منهجية بحث صارمة وحيطة فيلولوجية دقيقة - على أيدي حنين بن إسحق الشهير وزملائه - على أساس برنامج مسنود قد امتد عبر أجيال، والذي كان يعكس، في نهاية المطاف، موقفاً اجتماعياً وجو الثقافة العامة في المجتمع العباسي المبكر؛ لم يكن نتيجة لاعتبارات شخصية أو عشوائية يقوم بها أفراد شواذ هم الذين يمكن أن يظهرُوا في أي عمر وزمن، والذين ينوون في فيلولوجيات معمّاة واعتبارات تتعلق بالنصوص التي عندما توضع على محك التاريخ يتبين بطلانها.

يبدو جلياً، من جماع هذه العوامل، أن حركة الترجمة انطلقت واستمرت زمناً طويلاً بسبب من حاجات في المجتمع العباسي الحديث على ما تنعكس في بنيتها وأيديولوجيته المترتبة على ذلك؛ أنه من الصعب أن يفسر ذلك على أساس النظريتين اللتين سادتا دون تمكّن حتى يوم الناس هذا. وتذهي الأولى منهما أن حركة الترجمة كانت نتيجة حماسة علمية لدى نفر من المسيحيين الناطقين بالسريانية كانوا يجيدون اليونانية (بسبب ما نالوه من تعليم) والعربية (بسبب الأحوال التاريخية المحيطة بهم) وقرروا أن يقوموا بترجمة كتب مختارة بدافع من نفع الآخرين لتحسين المجتمع (أو حتى على فرض أنهم رموا إلى تعزيز موقع

ديتهم^(٢١). والنظرية الثابتة، الشائعة في التيار التاريخي العام، تعروها إلى حكمة قلة من «الحكام المتنزين» وحرية تمكبرهم، والذين شجعوا التعلم من أجل التعلم أصلاً، على نحو ما حدث بالنسبة إلى أيديولوجية النهضة الأوروبية إذ استقط عليها لاحقاً أنها شجعت التعلم من أجله بالذات^(٢٢). في واقع الأمر أن المسيحيين الناطقين بالسرانية قاموا بدور أساسي في حركة الترجمة: فقد كانت عالية المترجمين من جماعتهم، وإن لم يكن الجميع كذلك. ومن المؤكد أنه لولا التأيد الفعال من الخلفاء البارزين في الفترة العباسية المبكرة - زعماء من مثل المنصور وهرون الرشيد والمأمون - فإن حركة الترجمة كانت قد اتخذت منحى مغايراً بالمرّة، ومع ذلك فما

(٢١) انظر على سبيل المثال، تعريب مثل تلك الذي صدر عن Benkadeh والذي ينظر إلى القضية من وجهة نظر مسيحية واسعة. ويحور إلى الترجمة المسيحية أنهم كانوا يهتمون بمسؤولية اجتماعية ودور خاص ويقول «إن هؤلاء المسيحيين [أي المترجمين] كانوا يتركزون مسؤولية، تكاد تكون دهر، داعية، خلال ظل التراث العلمي القديم» في *Benkadeh Ludron. «Les Chrétiens Arabes et les disciplines philosophiques» Proche Orient Chrétien* vol. 36 (1986), p. 24 و I. M. Foy أن يشير المسيحيين الشرقيين المعاصرين بالمعنى بسبب ما أفتحه *Jean Maurice Foy, Chrétiens syriaques sous les Abbassides orientaux* a. *Bagdad, 749-1250, Corpus scriptorum christianorum orientalem*, v. 420 Corpus scriptorum christianorum orientalem subedit, t. 59 (Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1980), p. 31

وأحدث من هذا عهداً تبدو ملاحظة مشابهة ولو أنها تختلف من حيث الناحية الأصلية في كتاب *Joel E. Kramer, Islamism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (London, New York: E. J. Brill, 1992), pp. 76-77

(٢٢) على سبيل المثال، يرى س. طه أن العوامل التي أدت إلى حركة الترجمة هي رعاية المصور للعلماء إما تم له إنشاء الدولة العباسية وفتح من بناء بغداد، ودعم الرشيد وحمى وزراءه وسواهم من محبي العلوم للترجمات. انظر س. طه، «الترتيب وكبار المترجمين في الإسلام»، *موسم*، مج ٣٦ (١٩٧٦)، ص ١٢٤٥ - ١٢٤٦. ويحور Foy تطور حركة الترجمة أيام المهدي إلى «الفضولية». انظر: *Foy, Ibid.*, p. 31. ومثل هذه الأرقام يمكن أن تشمل مجلدات. وقد ترتب على هذا الوضع المذكور المصادر العربية التي تعود إلى القرون الوسطى، هي الفهرات المزعومة للرواية المبسطة لعلم المأمون بأرسطو، الذي نجد منه شيئاً لوني في ما يند في «الفصل الرابع» ثالثاً

الذي حمل المسيحيين السريان على ترجمة هذه الكتب أصلاً؟ بل لنتأمل خطوة أخرى، ما الذي حمل رعاة الترجمة أن يمتنعوا مبالغ طائلة لتدب فريق من المسيحيين السريان لترجمة هذه الكتب؟ أو حتى لمعادا بمعنى الحلفاء وهم عرب من المثرة الفرسية والتي لم يكن يفصلها عن النبي ﷺ سوى بضعة أجيال، بترجمة كتب يونانية؟ وهي الأسئلة التي قلما طرحت، وحتى الإجابة عنها كانت أقل⁽¹⁾. إن حركة الترجمة اليونانية - العربية كانت قضية عميقة الحدود وعميقة الأثر من حيث النظرة التاريخية، ومن ثم فإن

(1) إن الوجهة أو المسألة الثمانية لحركة الترجمة في مجلدنا قد أثبتت إلا أنها لم تعالج على حقيقتها التطور مجموعة الأسئلة التي يتبرها أحمد مسرا في A. I. Sabra, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement» *History of Science*, vol. 25 (1987), p. 228, and H. Hugonnard - Roche, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe» paper présenté à *Recontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, edited by Jacqueline Hamene et Marie-Faitton, Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès vol. 11 *Recontres de philosophes médiévales*; 1 (Louvain - la - Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales; Cassino Università degli Studi di Cammo, 1990), note 4, p. 11

أشار F. Rosenthal إشارة عابرة إلا أنه لم يمثل سوى أنه قرّر بشكل عادي: «إن العلماء المسلمين... دعوا المترجمين ودمعهم بكرم لأسباب شخصية وسياسية على السواء». انظر Fritz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Emma and Jonny Marmorestein, Islamic World Survey (London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley, CA: University of California Press, 1975), p. 27

وقد أثار جودج صلبا القضية على نحو يبين وتقدم ببعض الاقتراحات، إلا أنه ترك المسألة معلقة حتى القيام بدراسة مستقبلية «للاوسع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال الفترات المتطرفة من العصر الأموي وثلاث المبكرة من أيام العباسيين»

انظر: George Sabba, «The Development of Astronomy in Medieval Islam» *Society for Arab Studies Quarterly*, vol. 4 (1982), pp. 212-213

والمسيرة الثانية في *George Sabba, A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 19 (New York, London: New York University Press, 1994), pp. 52-53

الدوافع لها ما كان لها أن تقع في حانة أي من هذه المقولات - حتى فيما لو افترضنا أن هذه المقولات جميعها هي أصلاً خربة بالتأويلات التاريخية

إن الإجماع العلمي على حركة معانلة، التي كان لها الأثر البعيد نفعه، وهي ترجمة النصوص الأرسطية وسواها من النصوص القديمة من اليونانية والصربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، يبدو أنها تعود إلى أن أوروبية شهدت يومها قيام جيل من المعلمين العلمانيين. ويوجب هذا التفسير الذي هو نتيجة لتحليل قيام البرجوارية، فإن هذه الطبقة، لأنها كانت لها خلفية اجتماعية - اقتصادية مختلفة، كانت تتطلب نوعاً جديداً من المعرفة مستقلاً عن التعليم الكنسي الذي يقوم به رجال الدين وحتى مناقضاً له. ومن ثم فإن «أعمال أرسطو التي... تم إعادتها حول السنة ١٢٠٠ لم يكتب لها النجاح في التأثير لأنها ترجمت مصادفة، بل هي تُرجمت لأن الأساتذة (وهم المعلمون العلمانيون) لم يعودوا يكتفون بأن يكونوا ثقلة، بل هم أنفسهم رعبوا في أن يتفقهوا»^(٥). فالباحث على القيام بالترجمة تبع من تبدل مجتمع أوروبية الغربية.

إن مثل هذا التحليل لم يجرب، بل إنه حتى لم يحظر على الببال بالنسبة إلى حركة الترجمة اليونانية - العربية. إن الأسباب التي أدت إلى ذلك تختلف، لكن السبب الوثيق الصلة بالموضوع يعود، على وجه التأكيد، إلى القدرة النسبية للمصادر الأولية. يضاف إلى

(٥) انظر C. H. Lohr, «The Medieval Interpretation of Aristotle» in: Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1500* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992), p. 84

لمة إشارات إلى عمل كل من L. M. de Rijk و J. Le Goff

دلت قصة المصحح والمقولات التحليلية المناسبة. إن فكرة البرجوازية، أو في هذه الحالة، فكرة المعلمين العلمانيين التي تنبع من صحيحها، يبدو أنها تركيبة نظرية تمثل الحقيقة الاجتماعية لأوروبا الغربية في القرن الثاني عشر تمثيلاً صحيحاً، وعلى كل، فإن الوضع في بغداد في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي كان مختلفاً، ونسبة روية في أنه يمكن مثل هذه المغولة التحليلية أن تطبق بالمعنى الكامل لها.. إن الدمع لحركة الترجمة جرى عبر جميع الخطوط الدينية والمذهبية والإثنية والقبلية واللغوية. إن الرعاة كانوا عرباً وغير عرب ومسلمين وغير مسلمين وسنة وشيعة وقواداً عسكريين ومدنيين وتجاراً وعلاك أراضين الح. وقد امتدت كذلك على الفترة البويهية (٣٢٠ - ٤٤٧ هـ/ ٩٣٤ - ١٠٥٥ م)، ومن ثم فقد جامعا الدمع من تركيبات اجتماعية متباينة ذات طبقات مختلفة الواحدة عن الأخرى اختلافاً بنياً؛ وإذا فإن ما يعتبر «طبقة» عند الحديث عن الدمع في تركيبة معينة يجب تفسيره ثانية في الأخرى^(١). أخيراً فحتى فكرة العلماء، أي السحبة

(١) ثمة عدد من المحاولات الحادة قام بها العلماء لربط التعاليم العلمي بالحالة الثقافية في المجتمع الإسلامي، لكن ليس لمة إجماع - أو حتى ما يشبه الإجماع - حول الأمر الذي ينتهي إلى نتيجة، دج تحت فترجه النظري وقد حاول ناد إس في دراساته المنهدة في هذه الكلام المبكر، أن يعيد من فكرة البيروجرارية لتوصيف الجمعية الاجتماعية لعملاء الكلام. انظر مثلاً J Van Elst, «Une Lecture a rebours de l'histoire du mulsanisme», *Revue des Etudes Islamique* vol. 46 (1978), pp. 221-224. إلا أن مقارنته للموسوع كانت، على كل، وصفية. والقيمة الهامة التي بدت في كتابه هي من الناحية النظرية صليحة؛ وذلك لانه كبيرة في وضع النقاط على الحروف لفهم التمايز بين الصلات الطبقية والمهر التي كان علماء الكلام وسولهم من المفكرين ينتموا لوسها. انظر 'Joud Van Elst, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Habschen. Eine Geschichte des Religiosen im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 4, pp. 731-737.

يتناول الموضوع على مستوى آمن في التطوير ويبحث لصالحا ذات صلة مباشرة بالنسبة لهذه الدراسة؛ إذ يرى أن انتشار اليونانية في فترة حركة الترجمة يعود إلى الطبقة الوسطى، انظر

العالمية، وهي عصر أصلي في المجتمعات الإسلامية، لا نندم هوئاً كبيراً في هذه المسألة، إذ إنها هي بالذات كانت آخذة بالتكون أثناء - وفي الحقيقة فزتها، إلى درجة كبيرة، نتائج هذه، أي - حركة الترجمة^(٧). ومن ثم فإن من العسير أولاً أن تُعَدَّ الطبقة من حيث إنها مقولة تحليلية وافية الدلالة في هذا السياق، وعندما يكاد يكون من المستحيل أن تُعَيَّن طبقة معينة واحدة منها (أو أكثر من واحدة) على أنها تدعم حركة الترجمة. أنا لا أتجادل إلا أنني، وحالة الدراسات العربية والإسلامية على ما هي عليه، فإنني أفضل أن أعطي، على أساس من السفاضة خيراً من أن يقع ذلك بسبب الموضوع. ولكن أكثر دقة. إنه بسبب طبيعة موضوع هذا الكتاب بالذات - الجذور الاجتماعية والتاريخية المتماصة لواحدة من أهم الحركات العقلية في تاريخ البشرية - يبدو في واقع الحال، بالنسبة إلى البعض، أنه أمر في غاية السهولة، وبالنسبة إلى آخرين ضروري، أن يتخذ الواحد موقعاً نظرياً واضحاً من حيث يمكنه أن يشرف على حقائق الموضوع

S. D. Goheen, «Between Helligen and Renaissance - Islam, The Intermediate Civilization», *Islamic Studies*, vol. 2 (1963), p. 227

وهذا كله صحيح إلى درجة معينة موعاً ما ويمكن أن يقلل دون جدال، إذ النشاطات الثقافية للطبقة المتوسطة، أو البرجوازية تعرض وجود جماعة ثالثة التي تفرغ بدورها القوة، ووقتاً للاستمتاع، وهذا يقتضي حياة على اقتصاداً مرتفعاً، وهذا هو الذي كان قد كتب إلى الأمر في الشرق الأدنى نتيجة للفتوحات العربية، على ما بحث باحث في التصل الأول/أولاً. والنتيجة تقتضي القيام بأمرين هما ربط مثل هذه العوامل ربطاً عابداً (والسمى الملازم للنشاطات الثقافية) مع حركة الترجمة بشكل حاسم، وتفسير غياب نشاطات مثل حركة الترجمة هذه في أوضاع اجتماعية أخرى حيث يمكن أن تلحق وجود الطبقات والفئات الاجتماعية نفسها عندما تتجمع لديها البيانات الناتجة عن هذه الدراسات بأنفسها حول جميع طبقات المجتمع، قد يمكن أن يبرز رأي صحيح للبيان انظر البحث في الحلقة

(٧) انظر البحث المنهجي لهذا الرأي، وإمكاناته وحدوده لدروس المجتمعات الإسلامية في R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 117-203

وبمحلّها. يمكن الواحد إما أن يشعر نظرية أو أن يكون واحدة خاصة به، على نحو ما فعل هاميلتون غيب (Hamilton Gibb) في محاضرة ألقاها عن «تأثير الثقافة الإسلامية في أوروبا المصور الوسطى». وقد خرج منها بثلاثة قوانين هي التي يمتدح فيها أن تتحكم في السبيل الذي تتفاعل المؤثرات الثقافية من خلاله^(٩). ثمة أدب واسع إلى درجة كبيرة عن انتقال المعرفة اليونانية إلى اللغة العربية الذي يؤثّر، وعلى نحو غير واع، في أغلب الحالات، على أساس بُنى نظرية مثل هذه. إنني أجد فائدة قليلة في صرف الوقت عليها ومعها ولو أن السبب يعود فقط إلى أن المرء سيحايبه استثناء واحد لمثل هذه «القوانين» أو «الآراء الكبيرة» التي يمتدح فيها أن تحدد معنى ثقافة ما من أجل إبطالها، ويبدو أنني مقبل على قنر كبير من مثل هذه الاستثناءات. فضلاً عن ذلك، ولعله حتى أضمن في المكر، أنه غالباً ما تكون خطوة صغيرة هي التي تنقل الأمر من موقف نظري لتجديد «الأفكار» و«القوانين» إلى تولي افتراضات حول ثقافة ما تكون أساسية وتحولية ومن ثم تكون لا تاريخية بالمرّة - افتراضات مثل «الروح اليونانية» أو «العقل العربي»^(١٠). ومن حيث إن ذلك يضع بين أيدينا كلّ شيء عن خلفية الباحث وتوجهه الأيديولوجي باستخدام بُنى نظرية دون استعمال أي شيء حول

(٩) Bulletin of John Rylands Library, vol. 38 (1955-1956), pp. 82-98.

(١٠) إن الطبيعة الأساسية لمعاد كبير من هذه العرصيات الضخمية بحثت بحثاً

محسّراً وموثقاً بحيث إن أية ملاحظات تالية لا وزن لها انظر. A. I. Sahn, «Situating Arabic Science: Locality versus Paucity», *Isis*, vol. 87 (1996), pp. 651 - 657.

وفي سبيل إعطاء مثل في عاية الفروض عن مثل هذه الافتراضات للفروض التي يمكن أن تنشأ في التحليل العلمي، انظر مراجعة فيميري غولاس لكتاب: Magid Fahry, «Ethical Theories in Islam», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117 (1997), pp. 172n - 173n.

الموضوع المدروس، فإنه ألصق باجتماعية المعرفة أو تاريخها المعاندين إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، به إلى التحديق التاريخي للموضوع. كما يمكن المراء أن يتصور بمتهى اليسر بأن انتقال المعرفة اليونانية إلى العربية قد جمد إلى قدرأ بلغ حد المتعالة من مثل هذه العناية، ولكن، للأسباب التي ورد ذكرها، فإنتني لا أرى أنه من المعاندة بمكان أن أعرض حتىاً لهذه المناقشات باستثناء ما هو أساسي قطعاً (انظر الفصل السابع) إن جزءاً من البيليوغرافيا غرضت تحديداً بالدراسات التي تتناول الأهمية الثقافية للنقل اليوناني - العربي. وقد عرض جول ل. كرامر (Joel L. Kraemer) بتفصيل لعدد قليل من هذه النظريات والآراء المصارعة حول هذه الدراسات في مقالة نشرت قبل أربع عشرة سنة (من سنة تأليف هذا الكتاب سنة ١٩٩٧) وقد أعيد طبعها حديثاً، ويمكن القارئ الراض في ذلك أن يجدها هناك^(١٠).

إن حركة الترجمة اليونانية - العربية ظاهرة اجتماعية معقدة جداً، ولا يمكن اعتبار أي من الأمور التالية حالة واحدة ولا مجموعة حوادث ولا شخصية ما سبباً في قيامها. ويعود تطورها واستمرارها إلى عوامل متباينة، ولم أجد أية نظرية أو مجموعة نظريات يمكن أن تدرك تعدد نواحيها التاريخية. والذي يعتبر أنه من المستحسن في هذه المرحلة التمهيدية لدراسة المجتمع العباسي

Joel L. Kraemer «Humanism in the Renaissance of Islam: A (١٠) Preliminary Study», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 4 (1964), pp. 135-154.

Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Umayyad Age*

إن عبدأ من هذه الآراء اللاهوتية التي تأسس لصلات حول «الإسلام» واللاهوتية هي بصاعة عامة تركز بها الأملية من المتفالات العامة الموضوعة أصلاً للاستهلاك العام: ثمة مثل حديث نسبها لهذا في: F. E. Peters, «Humanism in Islam», in: Carol O. Thomas, ed., *Pagan from Ancient Greece* (London: New York: B. J. Brill, 1968), pp. 77-91.

العكس هو أن نصفي إلى مصادرتنا ونمهمها إلى أبعد ما نستطيع، وأن نقرأها ونفسر دلائلها على ما قصد من تدويرها لمتنقبيها المعاصرين لها، ولنترك لها اختيار المقولات التي يمكن أن تتفق مع تشخيصها؛ والبحث الذي يلي ذلك قد يكون أفقر على تطوير أدوات تحليلية أفضل صفلاً. إن مثل هذه المقاربة للموضوع توضح على نحو ما أن حركة الترجمة في بغداد، وكانت مرتبطة إلى درجة كبيرة بتأسيس بغداد وقيام الأسرة العباسية هناك، على أنها تتحكم في شؤون دولة عالمية في الجهة الواحدة، وفي الجهة الأخرى، كانت مرتبطة أيضاً بالحاجات الخاصة للجماعة التي كانت في سبيل التكون في بغداد تحت رعاية الأسرة العباسية والسبب وعبر ترتيبها الخاص الذي كان، في حالات كثيرة، لا سابقة له. وعلى هذا الأساس فقد عالجت هاتين الناحيتين في القسمين الأول والثاني من هذا الكتاب.

إنني أدرك صعوبة هذه المهمة من كلتا الناحيتين بسبب أن العادة الأصلية صعبة على البحث ومعقدة، وبسبب من حداثة الموضوع ودقته. ومع ذلك فإن حركة الترجمة البيزنطية - العربية في بغداد تؤلف مرحلة حاسمة في مجرى تاريخ البشرية، مهما كان سبيل تقييمها. إنها تنامي بأهميتها، وإنني أرحم أنها تعادل في أهميتها أثينا وبركليس أو النهضة الإيطالية أو الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حرية بأن يحترف بها وأن تحتل مكانتها في ضميرنا التاريخي. إن صياغة دراسة وافية ومرشدة للحركة مثل هذا الذي نحاوله هنا بدا أنه السبيل الأفضل للسير في البحث قدماً، الأمر الذي أمل أن يحققه هذا الكتاب.

القسم الأول
الترجمة والدولة

الفصل الأول

خلفية حركة الترجمة:

المصادر المادية والبشرية والثقافية

أولاً: الأهمية التاريخية والاقتصادية والثقافية للفتوح العربية

كانت ثمة أحوال مادية هي التي هيأت الحلقة التي أعدت لحركة ترجمة أن تحدث وأن تردها، وهذه الأحوال المادية قامت على حادثتين تاريخيتين بالمتى الأهمية - الفتوح العربية المبكرة في الفترة الأموية، والثورة العباسية التي بلغت الذروة سنة ١٣٤ هـ / ٧٥٠ م

في أقل من ثلاثين سنة بعد وفاة النبي محمد ﷺ سنة ١٠ هـ / ٦٣٢ م كانت الجيوش العربية قد فتحت من جنوب عرب آسيا وشمال شرق أفريقيا البلاد التي كانت، قبل ألف عام قد احتلها الإسكندر الكبير. وبذلك قصت على الإمبراطورية الساسانية الفارسية (٢٢٤ - ٦٥١ م) وريثة الماديين والفرثيين الذين كانوا قد استردوا من إمبراطورية الإسكندر البلاد الواقعة إلى الشرق من نهر الفرات واستعادوا، على نحو لا يقبل التراجع، فتوح الإسكندر في الهلال الخصيب ومصر، وهي الأرض التي حكمها بعده، على التوالي، خلفاؤه الأندوني ثم الرومان ثم البيزنطيون. ومع أن الإمبراطورية التي أقيمت ونظمت حتى سنة ١١٣ هـ / ٧٣٢ م على

أسس الإسلام، وهو الدين الذي أوجي به إلى النبي ﷺ فُيُس لها أن تتسع رقعتها - من أواسط آسيا وشبه القارة الهندية إلى إسبانيا والبراتيس - فإن قلب الحضارة الجديدة التي أنشأتها استقر في مراكز الحضارة القديمة من فارس عبر أرض الرافدين وبلاد الشام إلى مصر. إن أهمية المتوح العربية التاريخية لا مجال للمبالغة فيها. إن مصر والهلل المصنوب وُعدت مع فارس والهند سياسياً وإدارياً. والأبلغ في الأهمية كان التوحيد الاقتصادي؛ إذ إنه حدث لأول مرة منذ الإسكندر الكبير، ولعدة قُتس لها أن تمتد أطول، بما هو واضح، من حياته القصيرة. إن الحاجز الاقتصادي والثقافي الكبير الذي يفصل العالم المتحدّن لألف سنة خلت قبل ظهور الإسلام، والحدّ بين الشرق والغرب، الذي أنقاه الهيران الكبيران، والذي خلق قوات متنافرة في كل من جهتيهما، انتهى إلى غير رجعة. وهذا أتاح الفرصة للمواد الخام والمصنوعات والمنتجات الزراعية وعناصر الرفاهية والناس والخدمات والتفنيات والمهارات والآراء والأماليب وطرق التفكير أن تنتقل بحرية. إن الأثر السافع لهذا الحدث زاد في أهميته أنه جاء في أعقاب الحروب البيزنطية - الفارسية المشؤومة التي دارت رحاها بين عامي ٥٧٠م و٦٣٠م، والتي دمرت المنطقة وقضت على عُشر السكان المحليين وأنزلت القوضى بالتجارة. إن هذه الحروب، مثل جميع الخصومات التي قامت بين البيونان والرومان والبيزنطيين، في الناحية الواحدة، والفرس، في الجهة الأخرى، أنتجت الحواجز الاقتصادية الناشئة عن تقسيم الشرق الأدنى سياسياً إلى شرق وغرب، وعلى وجه التخصيص فإنه يبدو أن الوصول إلى طرق التجارة الشرقية - العربية كان لبّ الصراع. وفي الفترة التي سبقت تجمد الخصومة بعد وفاة بوسنيان سنة ٥٦٥م، عمّد سلفه بوسنين الثاني (حكم ٥٦٥ - ٥٧٨م)، والذي كان يدرك إدراكاً تاماً الأثر النهائي الذي يمكن أن تتركه الحروب في التجارة، عمّد إلى الدخول في مفاوضات مع

الأثراك الغز (أو غز) في أواسط آسيا للحصول للبيزنطيين على
مسلك إلى طريق الحرير الشمالي، إلى الشمال من بحر قزوين

ثمة ناحية هامة تتعلق بالازدهار الاقتصادي الذي كان لعمدة
الوحدة إلى الشرق والغرب فصل في تسييرها، وهي تستحق منا
إشارة خاصة. مع أن التجارة أفادت إفادة هامة من «السلام الإسلامي»
(Pax Islamica) فإن الزراعة هي التي عرفت ثورة. فإن إزالة
الفواصل بين الهند وشوق البحر المتوسط أدت إلى أن تم انتقال
منتظم إلى كل من حنوب غرب آسيا والبحر المتوسط غرباً متعمدة
من النباتات والحضار والفواكه وتطوير ضروب جديدة وكذلك
الفنون الزراعية ومعرفة الزراعة المكثفة والاستعمال الوافي للأرض
المراحة، وهكذا فإنه فيما كانت التجارة تتمتع باستمرار لم تعرفه
من قبل، وتوسع ملازم لذلك، ولكن غائبتها كانت بالضرورة
محسوسة بطبقات التجار، فإن الثورة الزراعية التي قامت في القرون
الأولى بعد الفتح العربية هي التي برزت للدولة الميكرو الكثير من
الثروة وأفادت منها الطبقات الاجتماعية كلها: الفئات العليا التي
امتلكت الأرضين واستولت على المحصول، والفلاحون الذين
فلحروها والفئات الأدنى التي تحسّن طعامها بطيعة الحال^(١).

(١) انظر الدراسة الأساسية التي تمت على يد Andrew M. Watson
*Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and
Farming Techniques 700-1100*, Cambridge Studies in Islamic Civilization
Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

إد تأثير التطور الزراعي على بناء السكان في الشرق الأدنى في المصور الوسطى
شرح في مقالات E. Ashtor, «The Diet of the Salened Classes in the Medieval
Near East», *Journal of Asian History*, vol. 4 (1970), pp. 1-24.

لعمدة طباعته في Eiyahu Ashtor: *The Medieval Near East Social and
Economic History*, Collected Studies, CS79 (London: Variorum Reprints, 1979),
and «An Essay on the Diet of the Various Classes in the Medieval Levant», in:
Robert Forster and Orest Ranum, eds., *History of Islam in History Selections
from the Annals: economic, social, religious* translated by Elborg Forster
and Patricia M. Ranum (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press,
1975), pp. 125-162.

ولا يقل عن ذلك أهمية من نتائج المتوح العربية، ويمكن القول إنه كان العامل الأكبر تأثيراً في نشر المعرفة بعامة، كان إدخال صناعة الورق إلى العالم الإسلامي على يد أسرى صينيين في الحرب التي دارت رحاها عام ١٣٤ هـ/ ٧٥١ م. ولم يلبث الورق أن حل محل المواد الكتابية الأخرى في العقود الأولى من الفترة العباسية لما تبنته النخبة الحاكمة، بل قرشته. إنه من المفيد أن نلاحظ أن أنواع الورق المختلفة التي طُوِّرت في ذلك الوقت تحمل بعض الأسماء الباهرة من حملة حركة الترجمة: الجعفري صبي باسم جعفر البرمكي، وطلحي وطارقي يحملان اسمي اثنين من المشيرة الطاهرة^(١).

عصلاً عن إدخال الورق فإن إزالة الحواجز بين الشرق وما إلى الغرب من أرض الرافدين يعد المتوح العربية، كان له أيضاً، نتيجة كبيرة الأثر في التطور الثقافي، ولو أن هذا لم يكن مقصوداً بذاته. إن إزالة الحواجز وخلعت مناطق وشعوباً كانت قد وقعت، تحت تأثير الهلينة لألف حلت من السنين منذ الإسكندر الكبير، فيما أدت إلى عول الليزنطيين سياسياً وجغرافياً، أي عول المسيحيين الأرثوذكس الخلفيين الساطقين باليونانية هذا الأمر له أهمية مزدوجة. أولاً، لأن سياسات «الأرثوذكسية» القسطنطينية وممارساتها الإقصائية اللاهوتية هي التي كانت السبب في خلق الانشقاقات الكنسية، وهذه أدت إلى شرفمة دينية للمسيحيين الناطقين بالسريانية. وفي حال التسايرة انتهى الأمر بهم أن خرجوا إلى فارس، فالإزالة المعالة في الدولة الإسلامية (دار الإسلام) لهذا المصدر للحلافات والتمزق الثقافي، ثم توحيد الجميع بإسوة سيد محابده، أي الدولة الإسلامية، أفسحاً طريقاً لتعاون وتواصل

(١) Huxit and Grehmann, «Kilghad» in *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (London: E. J. Brill, 1960-), vol. 4, p. 419b.

وتعريف من المخطوطات نظر الفصل السادس من هذا الكتاب

تنامين أكبر. والثاني هو أن عزل البيزنطيين السياسي والجغرافي أتى أيضاً إلى حماية هذه الجماعات المسيحية التي كانت تحت الحكم الإسلامي وسواها من الشعوب «السُّلُيَّة» في الدولة الإسلامية، من الانزلاق إلى المصير المظلمة والمداوة لـ«الهيلينية» على نحو ما أصاب البيزنطيين في القرنين السابع والثامن.

فيما كان المسيحيون الخلقيدونيون يتخاصمون حول الأقنونات ويتنافسون في ما بينهم في رفض التقليد الوثني، أصبح المسيحيون الماطلون بالسريانية الذين انضموا، بعد الفتوح العربية، عقائداً عن الخلقيدونيين وكانوا حيتن يعيدون عنهم سياسياً أيضاً، يتطورون عبر مسارات ثقافية مختلفة. كان العلم اليوناني العلماني يومها قد نمله المتكلمون بالسريانية^(٢٧) وكان قد بُنيت مواقفه في مراكز المسيحية الشرقية الرئيسية عبر الهلال الخصيب من إديسا (الرُّها) وقنسرين في الغرب عبر نصيبين والموصل في شمال أرض الرافدين حتى حُنْدِسَابُور في صمق عرب فارس - وهنا بُعِدَ المراكز الأكبر شهرة فقط. ولا ريب في أن الحو تقسمه قد شاع بين الفئات الدينية البعثوية (الغالبين بالطبيعة الواحدة) والنسطورية في أجزاء المنطقة كلها، إذا جاز لنا أن نحكم على ذلك من حيث العلماء الذين ظهروا أثناء الفترة العباسية المبكرة وكانت لهم خلفية متينة من العلم اليوناني. وشاهدنا على ذلك دير قُتْنَا، الواقع جنوبي بغداد على دجلة^(٢٨)، وهو موقع دير نسطوري كبير حيث قرأ أبو بشر متى بن يونس^(٢٩) وعلم، وهو الذي

(٢٧) S. Brock: «From Antagonism to Assimilation: Syriac Antiochians to Greek Learning», Paper Presented at: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (conference), edited by Nina G. Garsoian, Thomas P. Mathews and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1990), pp. 17-34, and «Syriac Culture in the Seventh Century», *Arenas*, vol. 1 (1989), pp. 201-210.

The Encyclopedia of Islam, vol. 2, p. 197.

(٢٨)

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨١٤ - ٨١٥.

أسس المدرسة الأرسطية في بغداد في وقت مبكر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وفضلاً عن المراكز الدينية، كانت ثمة مدن هامة في الأهم السابقة للإسلام قد احتضنت ببعض تقاليد العلم اليوناني، ومثال على ذلك الحيرة، القريبة من الفرات والفاصة في جنوب العراق، التي كانت عاصمة للمحميين^(٦) والتي هي، ولو أنها كانت قد تضائل دورها بعد ظهور الإسلام، موطن حنين بن إسحق الشهير^(٧). ويجب أن يضاف على الأقل مركزان آخران مهمان للعلم اليوناني، وهما متناقضان وقد تقبلا، على نحو ما، العالم «المهلين» الذي كتب له أن يكون مكان ولادة حركة الترجمة اليونانية - العربية العباسية وهما. خزان (كاز، Carbe) في شمال أرض الرافدين على مقربة من إديسا (الرّها) إلى الجنوب منها^(٨) وعُرف في أقصى الشمال الشرقي من فارس على أبواب آسيا الوسطى^(٩). وقد تبنت الأولى في موقعها العيد فطلت وثنية حتى زمن متأخر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي واحتضنت بالعديد من الآراء والمعتقدات والممارسات الوثنية اليونانية حية، لكنه بدأ وكأنه قد قضى عليها في أكثر المناطق الأخرى، فيما صمت الثانية هليانة نشطة، على ما يتضح من صنف الروايات الحاص بها الذي يقض له أن يقوم بدور يارز في الأزمة العباسية المبكرة (انظر الفصل الثاني) إضافة إلى تسطورية مهلينة إلى الدرجة نفسها.

إن الأخبار المتصلة مباشرة بهذا النوع من التدريس، ودراسة العلم اليوناني العلماني على نحو ما كان يجري في هذه المراكز،

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢

(٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٧ - ٢٣٠

(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٧ - ٢٣٠

(٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦١٨ - ٦٢٦

قليلة، إلا أنه بإمكاننا أن نخلص إلى بعض الرأي حول الممارسات المدرسية من قلم حنين بن إسحق نفسه، الذي كان يفاخر الأساليب المدرسية في الإسكندرية في الأيام الكلاسيكية المتأخرة بما كان يتم في ألامه:

«إن أعضاء مدرسة الطب في الإسكندرية كانوا يجتمعون يومياً لقراءة نص مشهور من بين [كتب جالينوس]، على نحو ما يجتمع زملاؤنا المسيحيون يومياً في أماكن الدرس المعروفة باسم سُكُولِه (Skhole) من أجل (دراسة) نص مشهور من نصوص القدماء. أما في ما يتعلق بما تبقى من الكتب فقد كانوا يقرأونها أفراداً - كلّ بمفرده، بعد أن يكون قد تدرب على تلك الكتب التي ذكرتها - على نحو ما يقرأ زملاؤنا اليوم الحواشي التي وضعها القدماء»^(١٠٠)

إن الفقرة التي دونها حنين تشير أصلاً إلى تعليم الطب وليس بمقدور الواحد منا أن يتأكد فيما إذا كان الوصف الذي رُؤدنا به هنا يمكن أن ينطبق عموماً على حقول أخرى أيضاً، إن المتعلق على ما جاء في الكتب الثلاثة أو الأربعة الأولى من الأورغانون (Organon) لأرسطو كانت، على نحو يكاد يكون مؤكداً، داخلة في التعليم المتكّم ولعل تعاليم بطليموس في الملك والتنجيم كانت تدرّس أيضاً، على أنه يبدو أن هذه الدراسات كانت موضع رعاية خاصة على أيدي الباحثين الفرس، الذين كانوا على اتصال بمعاصريهم الهنود فأفادوا من التطوّرات في هذه الحقول.

Gotheif Bertrams: *Henan Ibn Ishāq über die Syriachen und* (١٠٠) *Arabischen Gelehrten - Übersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* v. 17, no. 2 (Leipzig: in. ph.), 1925, pp. 18-19 f., and *Neue Mitteilungen zu Henan Ibn Ishāq u. Gelehrten - Bibliographie, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, v. 19, no. 2 (Leipzig: in. ph.), 1932, p. 17

مع مجيء الإسلام تم ضم هذه المراكز جميعها سياسياً وإدارياً، وما كان الأهم في هذا كله هو أن العلماء القادمين من هذه المراكز جميعها كان بإمكانهم أن يتابعوا دراستهم ويتعاملوا في ما بينهم دون أن يتقيدوا بأي وجهة نظر «أرثوذكسية» رسمية، مهما كان الدين. ومن ثم فإننا نقع في المنطقة جمعاء وحلال القرنين الأول والثاني الهجريين/السابع والثامن الميلاديين على عدد من العلماء «المالين» ينشطون للعمل في حقولهم، ويصلون عبر لغات مختلفة. ومن مثل هؤلاء يمكن أن نذكر، في القرن الهجري الأول/السابع الميلادي مثلاً سفيروس النيبسي (Severus of Nimbis) (ت ٤٦ هـ/٦٦٦ - ٦٦٧ م) الذي كان يتقن اللغة العارسية إنشاه اللغتين اليونانية والسريانية، وتلميذه يعقوب (Jacob) الإديسي (ت ٩٠ هـ/٧٠٨ م) وهو المصوح الأنفصل لـ «الهلبيسية المسيحية»^(١١). ثمة اثنان أقل شهرة لكنهما مهمان في نقل التجميع في القرن التالي هما ثيوفيلوس (Theophylus) الإديسي (ت ١٦٩ هـ/٧٨٥ م) واسطفان (Stephanus) الفيلسوف (ت بعد ١٨٤ هـ/٨٠٠ م) اللذان كانا واسمي الالتلاع على المصادر اليونانية والسريانية والفهلوية (وعن طريق هذه) الهندية. كان ثيوفيلوس منتج البلاط والمستشار المسكوي أيام المهدي العباسي، فضلاً عن أنه وضع، إلى جانب أمور أخرى، كتاباً عن التجميع المسكوي، فيما كان اسطفان، الذي لعله كان تلميذه أو زميله، عمل في أرض الرافدين وزار القسطنطينية في تسعينيات القرن الثاني الهجري/القرن الثامن الميلادي حيث وضع رسالة في

(١١) أنطون باومستارك، *Geschichte der Syrischen Literature* (١٩٠٠) *Antiquitates der Christlich - Palästinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922), pp. 246-247 and 248-256. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», pp. 23-24, and Paul Soggin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 6, pp. 111-112 and 114-115.

تمجيد النجوم التي يبدو أنها أعادت العلوم الرياضية إلى بيرزطية (انظر الفصل السابع)^(١٢) إن ما شاء الله ونؤيدُخت، وهما معاصران ورميلان عالميان على درجة المساواة مع أولنت، ومعروبان على نحو أوفى عبر المصادر العربية كان أولهما يهودياً من البصرة، ويبدو أنه فارسي الأصل، والثاني كان فارسياً، وهما اللذان عيّنا للمصور العباسي الطالع الذي حُدِّد بموجبه اليوم الذي يجب أن يبدأ فيه بناء بغداد ٣ جمادى الأولى ١٤٥ هـ (٣٠ تموز/يوليو ٧٦٢م)^(١٣).

إن الأسر المهم الذي يجب أن نلاحظه بالنسبة إلى هؤلاء العلماء الذين وجدوا في أحوال جديدة حلقها المتوح العربية وإزالة الحواجز السياسية والدينية هو أنهم كانوا يمثلون التقاليد العلمية الحديثة وكانوا خبراء في حقولهم الخاصة بهم؛ كانوا يعرفون لغات متعددة، ومن ثم فقد كان باستطاعتهم أن يفرقوا من الأدب العلمي المدفون بغير اللغة اليونانية؛ وكانوا على تواصل دائم واحد منهم بالآخر إما مواجهة بسبب أسفارهم، أو عبر الرسائل؛ وأخيراً، وهو الأكبر أهمية، أنه بسبب معرفتهم للغات متعددة كانوا يقومون بنقل المعرفة دون ترجمة. وهذا يفسر الظهور المفاجيء، كأنه جاء بين عشية وضحاها، لخبراء عديدين في البلاط العباسي مجرد أن اتخذوا القرار السياسي بتركيز جهود العلماء المتبشرين ورعاية ترجمة المصادر المكتوبة.

(١٢) Pingree «The Greek Influence on Early Islam» *Mathematical Astronomy, Journal of the American Oriental Society*, vol. 93, 1973, p. 35, and «Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia» *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 43 (1989), pp. 236-239, and Sezgin, *Ibid.*, vol. 7, pp. 48-50.

(١٣) Pingree, «The Fragments of the Works of al-Farabi» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970), p. 104, and Sezgin, *Ibid.*, vol. 7, pp. 100-108.

ثانياً: الثورة العباسية وديمقراطية بغداد

إن تولي الأسرة العباسية السلطة، وما تلا ذلك من نقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد كان له نتائج بعيدة المدى من حيث خلق طليعة ديمقراطية كانت سبباً وموصلاً لحركة الترجمة كانت قاعدة السلطان بالنسبة إلى الأمويين، وهي الأسرة التي انزع السلطان منها، في سورية - فلسطين، وكانت العاصمة دمشق. وبعد الفتح العربي خلال الفترة الأموية (٤١ - ١٣٢ هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠ م) ولعله حتى بعد منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي كانت اللغة اليونانية شائعة الاستعمال في سورية وفلسطين كأنها اللغة الوطنية لشرائع هامة من السكان المحليين، وكلمة مشتركة في التجارة والأعمال وكلمة للتعلم لرجال الدين المسيحيين وبخاصة الملكيون. وفي واقع الحال، فإنها بدلاً من أن تهمل، كانت تستخدم في أنواع جديدة من الموضوعات والأساليب الأدبية في المحيط الاجتماعي والسياسي واللاهوتي الذي كان يتبدل بسرعة^(١١). وقد اتبعت الإدارة الأموية المركزية في دمشق الأساليب البيزنطية إلى درجة كبيرة، فيما كانت لغة الإدارة في دمشق اليونانية حتى إصلاحات عبد الملك (حكم ٦٥ - ٨٦ هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥ م). وكان العديد من كبار الموظفين والكتاب من الناطقين باليونانية إنما لأنهم كانوا أنفسهم أغارقة (يونانيين) أو كانوا عرباً مثقفين يوناناً، وقد حفظت لنا المصادر أسماء عدد منهم، من أبرزهم سرجون ابن منصور الرومي (البيزنطي، وفي هذه المناسبة، تعني ملكياً)

(١١) انظر الحلاصة والمقال المرفوع في A. Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature Seventh - Eighth Centuries», in Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 1 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 81-105

ونظر المراجع الحديثة عن الموضوع، الهامش ١٧، ص ٨٧، ومراجع كل من كامرون وكونراد في مقدمة المجلة الهامش ١٣، ص ١١

الذي عمل للخلفاء الأمويين، من معاوية إلى عبد الملك، على رأس الديوان (للأموار الإطارية والمالية)^(١٥). وكان من الطبيعي أن يستخدم الأمويون في هذه المناصب أفراداً من القبائل العربية من سورية - فلسطين الذين كانت لهم خبرة طويلة وتدخل في متاعل القضايا البيزنطية: فالمتحدثون من بني صالح وهم المعامدون البيزنطيون (foederati) فسي القصر الحاس ومن الخنابيين حلماهم في القرن السادس ومطلع القرن السابع يطهرون بين الكتاب في الإدارة الأموية. ولعل يوحنا اليمثقي هو، في نهاية المطاف، الأشهر بين العرب الناطقين باليونانية في المجالات الأموية^(١٦).

ماذا كان التوجه الثقافي لهذه الجماعات الناطقة باليونانية التي كانت تحيط بالأمويين والتي حافظت على الممارسات البيزنطية؟ وعلى وجه التخصيص ماذا كان موقفهم من العلم الإنسي، أي اليوناني الكلاسيكي؟ إنه من الواضح أن الوضع الاجتماعي والديني

(١٥) انظر أبو الفرج محمد بن إسحق بن السليم الميمرس - *Kitab al-Fihrist*، تحرير يوسف فوخل، ج ٢ (البرج فوخل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٤٢، ٢٥٠ - ٢٤٢، ٢٥٠: صالح أحمد المي، صوفو بلاد الشام في العهد الأموي، ١٠ الأبحاث، ص ١٩ (١٩٦٦)، ص ٦٠ و ٦١ و ٤٠. *The Encyclopedia of Islam*, vol. ٤, p. 258a and vol. 7, p. 258a.

ويسجل الميمرس أن عبد الملك طلب من سرجون أن يترجم الفهران إلى العربية، إلا أن سرجون تناهى في ذلك، لما كان من عبد الملك إلا أن كتب سليمان في سدد بذلك مترجماً من قاعس سرجون.

(١٦) إن الصليحيين، وهم من المعاملة مع بيزنطة في القرن الخامس كانوا من المسيحيين الأرثوذكس الذين وظفهم الأمويون في ما بعد وأساساً بن عبد الذي نام بحملة ضد من الخلفاء الأمويين مدعاة لاحتدام حاس انظر *Irfan Shahril, Byzantinism and The Arabs in the Fifth Century* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983), pp. 304-306 and 411, and

الملي، المصنف نفسه، ص ٦٣ ومن أجل المصنوع على كاتبة بكتاب المصنعة، انظر الفوخل الواردة عند الملي، ص ٥٢ - ٥٣ و ٦٠ و ٦٢. فالقوام بدراسة شخصية شاملة لهؤلاء المؤلفين جميعاً، أمر مغرب فيه وقد لفتني إخبارية

في شرقي البحر المتوسط في القرنين الأول والثاني الهجريين/السابع والثامن الميلاديين كان في حالة التعقيد ولا يتقبل تعميم القضايا بسهولة - يتحدث كامرون (Cameron) حتى عن أزمة في تعيين الهوية بين سكان المنطقة المحليين، بما في ذلك الجماعات الناطقة باليونانية^(١٧) - فيما يعمل البحث التاريخي أنياً في سبيل إعداد الأسئلة التي يجب أن تطرح. ومع ذلك فإنه، بالنسبة إلى الدراسة الحالية، يبدو واضحاً نسبياً بأن الثقافة الرفيعة المنتشرة، وبخاصة بين تلك الجماعات الناطقة باليونانية والتي كان الأمويون متصلين بها مباشرة، هي المسيحية الأرثوذكسية اليونانية التي كانت القسطنطينية الإمبراطورية تحتتمها. والبيروغرافية البيزنطية النمشفية لم يكن في وسعها إلا أن تحتذي النماذج الثقافية القائمة في القسطنطينية وتمكسها، وعندها يكون يوحنا النمشقي مثلاً، على المستوى اللاهوتي، مثل هذه الاتجاهات في ما بين الحرب الأرثوذكس. وعند حلول القرن السابع الميلادي كانت هذه الثقافة البيزنطية الرفيعة قد أصبح موقفها من العلم اليوناني الوثني يمثل اللامبالاة الفاترة، إذ إنها خلّفت وراءها دور المواجعة التي دامت عصر آباء الكنيسة السابق. كانت الهلينية العدو المهزوم الذي يجب أن ينظر إليه نظرة لا مبالاة تشتم بالاحتقار، إذ إنها أصبحت ليست ذات موضوع - والمسيحية اليونانية، على نحو ما صاغتها القسطنطينية، كانت قد انصرفت يومها إلى دعية نفسها أو إلى من اعتبرتهم أعداء داخلين، وحاولت أن تحدّد، على درجة في غاية الدقة، فهمها الخاص للأرثوذكسية، وذلك عبر سلسلة من المجامع التي عقدت خلال القرنين السابع والثامن^(١٨). مثل هذا الموقف الانتقاصي من الهلينية كان من الممكن أن تتقبله حتى

Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature Seventh - (١٧) Eighth Centuries», p. 86

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٨ و ٩٣

جماعات لم تكن مسيحية خلقيدونية من المسيحيين الناطقين باليونانية، الحاضمين للأمويين، مثل العباسية الذين كانوا من أتباع الطيعة الواحدة (اليعاقبة) في المصور السابقة للإسلام. ولعل هذا الانقلاب النام في التوجه الذي لزم المسيحيين الناطقين باليونانية يفسر لنا الانصراف عن الأفكار والأساليب الأدبية اليونانية القديمة وإدخال أنساق جديدة من الكتابة الأدبية كانت تعكس التأملات والاهتمامات الجديدة في مجتمع مسيحي المعطاة والجعل والتساؤلات والأناشيد الدينية وقصص المعانين وأخبار القديسين^(١٩).

إنه من المستحيل تصور حركة ترجمة للكتب اليونانية العلمانية إلى العربية في مثل هذا الجو العقلي يمكن أن يزيدها المسيحيون الناطقون بالعربية؛ والتي ما كانت لتقوم إلا بتشجيع شديد من ناحية الأمويين، وهذا كان معقوداً وبعبارة أخرى، لو لم تتحول الأسرة العباسية مقاليد الحكم وتنقل العاصمة إلى بغداد ما كانت لتقوم حركة ترجمة يونانية - عربية في دمشق.

ومع تمام الثورة العباسية وبناء بغداد وانتقال عاصمة الخلافة إلى العراق تبدل وضع الدولة العربية، من حيث التوجهات الثقافية، تديلاً بلغ العاية. ومن ثم، وعلى مدى بعيد عن التأثير البيزنطي في دمشق، قام في بغداد مجتمع متعدد الثقافات أساسه المزيج السكاني المختلف ويمتزجاً في العراق. وكان هذا يتألف من (أ) مسيحيين ويهود ناطقين بالأرامية الذين كانوا يشكلون أكثرية السكان المستقرين و(ب) من ناطقين بالفارسية الذين كانوا يتركزون في المدن أصلاً و(ج) من عرب كان البعض منهم مستقرين ومسيحيين مثل سكان الحيرة على الفرات، والبعض الآخر كان يهودياً في ربوع المناطق الزراعية في شمال العراق. وقد تركز العرب المسلمون =

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ - ١٠٥

وهم بطبيعة الحال غير أولئك الذين استقروا في العاصمة الجديدة - في الشمال في المركز التجاري الموزيل وفي السواد إلى الجنوب في مدن الحاميات الأصلية التي أنشأوها: الكوفة والبصرة وواسط، وقد زودت الانتان الأوليان منها، بدءاً من القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي وما تلا ذلك، أحد أهم المؤثرات في خلق الثقافة الجديدة في بوتقة خاصة. كان ثمة، بطبيعة الحال، جماعات إثنية تقيم في العراق وما وراه، وبخاصة في إيران (مثل الأكراد في شمال العراق وفي جبال زُخروس والتلُوخ في جنوب غرب إيران الخ)، لكن ليس لدينا أية روايات عن دور قاموا به في بناء القصة الخاصة التي نحن في صدد بحثها. كل من هذه الجماعات ساعدت، على نحو أو آخر في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للعاصمة الحديثة، وما يسمى الحضارة الإسلامية الكلاسيكية هو نتيجة لتخمر كل هذه العناصر المتباينة في طبيعتها والتي أنتجتها الخلجات والمعتقدات والممارسات والقيم المتباينة.

بالقدر الكبير الذي اضطر الأمويون فيه إلى الاعتماد على البيزنطيين المحليين والعرب المسيحيين لتسيير الإدارة، كان العباسيون الأوائل مضطرين إلى الاعتماد على العرس والعرب المسيحيين والأرمن المحليين في إدارتهم للأمور. إن ثقافة هؤلاء الرجال الذين عملوا في خدمة العباسيين، على عكس ما كان عليه مسيحيو دمشق، كانت قد تهللت، دون أن يرافقها خصومة ضد العلم اليوناني الإثني، التي كانت واضحة في الدوائر المسيحية الأرثوذكسية البيزنطية. ومن ثم فإن نقل العاصمة من دمشق إلى العراق الأوسط - أي من منطقة ناطقة باليونانية إلى منطقة لا تستعمل اليونانية فيها - أدى إلى نتيجة تبدو متناقضة في مظهرها، إذ تم الحفاظ على التراث اليوناني الكلاسيكي الذي كاد البيزنطيون يمحونه.

ثالثاً: فعاليات الترجمة في فترة ما قبل العباسيين

كانت الترجمة تمارس في الشرق الأدنى منذ الألف الثالث قبل الميلاد، إذ نقلت وثائق سومرية إلى اللغة الأكادية (الآشورية). وعلى كل فإن مثل هذه التعميمات، على نحو جميع مظاهر الحياة الثقافية، لا يمكن أن يُبنى عليها، ولا يجوز أن يُبنى عليها، دلالة تفسيرية تتعدى الناحية الوصفية. وبالنسبة إلى الموضوع الذي نشأله على وجه الخصوص، فإنه مع التأكيد من أن ترجمة أعمال يونانية علمانية من اليونانية إلى لغات الشرق الأدنى، بما في ذلك العربية، كان أمراً قديماً قبل ظهور العباسيين، فإنه لا يجوز أن يعتبر بهذا تفسيراً لحركة الترجمة العباسية التي لا يمكن تفسيرها على أنها جاءت استمراراً لممارسات كان العمل جارياً فيها. إن جميع النشاطات في الترجمة لها أسباب وأهداف معينة هي التي يجب أن تُستقصى وتُحلل في كل حالة خاصة، ومن ثم فإنه ينبغي إبراز المقترحات. ليس القصد من الأجراء التالية أن تعيد مسح المجال ثانية^(٢٠)، بل أن تستعرض النشاطات المختلفة للترجمات إلى العربية والتي تمت قبل العباسيين، والتي تنصب على بحث النواحي التي تختلف بها عن حركة الترجمة العباسية، ولكنها أعدت السبيل لحركة الترجمة العباسية.

١ - الترجمات السريانية

إن النقطة التي يقتضي الانطلاق منها في ما يتعلق بالترجمات اليونانية - السريانية هي الوجهة التي اتبعتها، والوضع الذي كانت عليه لما تولّى العباسيون السلطة وتمّ انطلاق حركة الترجمة اليونانية - العربية. فإذا تركنا جانباً الترجمات اليونانية -

(٢٠) انظر البحث التفصيلي الذي يجري ببلوغرافية شاملة وصممه إدريس G. Lindberg، «Die Wissenschaftliche Literatur» in *Grundriss der Arabischen Philologie* 3 vols. (Wiesbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Giese (1987), pp. 407-416 and 418-420.

السريانية من الأدب المسيحي - التي وإن زودت الحلقة العبة لترجمة الأعمال العلمانية، فإنها كانت تستجيب إلى جملة من حاجات المسيحيين الناطقين بالسريانية ومتطلباتهم المختلفة - فالهليونية الشككفة بدأ ظهورها في اللغة السريانية، في أعمال سرجيوس الراسميني [الراشميني] (Sergius of Râs'aynâ) الشوفي سنة ٥٣٦م - الذي كان كاهناً وطبيباً ومترجماً كان سرجيوس قد تلقى علمه في الإسكندرية في مدرسة أمونيوس (Ammonius) وقد وضع مخططاً لما كان ينوي أن يقوم به في كتاب وجهه إلى ثيودوروس (Theodorus) الذي كان تلميذاً له وزميلاً في الخدمة الكنسية إذ كان أسقماً لكرخ جثمان الواقعة على دجلة، إذ كان يعتمر أن يكتب حول جميع نواحي فلسفة أرسطو في عدد من الكتب بدءاً بالمنطق، الأداة التي لا يُستغنى عنها والتي هي أساس العلم كله. وبهذه المناسبة فإن هوجونارد - روش (Hugonnard-Roche) قد رسم له مقارنة جد ماسية مع بروتيروس (Boethius) الذي كان معاصراً له، وكان ينوي أن يقوم بمثل عمله في الغرب الناطق باللاتينية، وهو الذي فكر بمشروع أبعد غاية، إذ كان يقضي ترجمة جميع أعمال أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية مع تفسيرها^(٢١). والذي انتهى إليه الأمر أن أياً من

(٢١) من أجل تعلم سرجيوس الراشميني، انظر البحوث الأسفلية التي قام بها هنري هوجونارد - روش في Henri Hugonnard - Roche, «Aux origines de l'asqes orientales de la logique d'Aristote: Sergius de Râsma (†536), médecin et philosophe», *Journal Asiatique*, vol. 277 (1979), pp. 1-17.

Henri Hugonnard - Roche، وانظر أيضاً - حيث يهتم مقارنة مع بروتيروس في ص ١٢ - Roche, «Note sur Sergius de Râsma, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote», dans: Gerhard Endress and Renke Kratoch, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossner's Eighty on his Ninetieth Birthday*, CNRS Publications, vol. 30 (London: Research School CNRS, 1997), pp. 121-143.

إنه يمين على وجه الدقة الشخص المقصود في أعمال سرجيوس في الهامش =

هذين المشروعين لم يقتض له النجاح، فسرجيوس وحناءه اقتصر عملهم، في ما بعد، على ترجمة الكتب الأولى القليلة من كتاب الأورغانون فحسب، أما بويثيوس فلم يكن له خلفاء مباشرون، إن أكثر الأفعال التي تتناول نقل المعرفة اليونانية إلى العربية تسودها فكرة خاطئة واسعة الانتشار هي أن هذا العمل إنما تمّ على أساس الترجمات السريانية السابق وجودها، بمعنى أن العمل في دراسة الكلاسيكيات اليونانية واختيار الصالح منها وترجمته إلى لغة سامية قد تمّ في المدارس السريانية، وأن كل ما كان محتاجه ناقلها إلى صيغ عربية هو أن يقوم بعمل ميكانيكي يتم فيه نقل الترجمات السريانية إلى لغة سامية شقيقة تحت رعاية نخبة عربية^(٢٢).

إن هذا بعيد عن الصحة إلى درجة كبيرة فنيل العباسيين

١٣، ص ١٢٤ (حيث ترد الإشارة إلى رسالة حنين التي تصح بين أيدينا المعروف الأسامي، يجب أن تكون الإشارة إلى ص ٨٠ و ٨١ من الجزء العربي من الرسالة) Brock، «From Antagonism to Assimilation: Some Attitudes to Greek Learning» p. 21 P. Kunitzsch، «Zur Problematik und Interpretation der Arabischen Übersetzungen Antiker Texte» *Oriens* vols. 25-26 (1976)، pp. 119 and 122

وذلك على أساس دراسات قام بها من قبل ج. ميرهور و. ر. والسر. هذا المحأ تسرب إلى أعمال غير المتخصصين مثل Paul Lemerle، *La France byzantine* *byzantine, notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971). H. Lindsay and A. Moffat، *Byzantine Humanism* 3 (Carberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1964)

وحتى وقت ظهور الترجمة المعاد النظر فيها سنة ١٩٨٦، كان لورمل (Lemerle) يصر على أن الإسلام كان يعرف، أساساً تلك النواحي من الفيلسوف التي عرفها السويون واحتفظ بهذه المعرفة، (وأحسب أنه كان يعني، المسيحيين شاطئين بالسرانية عبر الشرق الأدنى كله وليس سكان سورية التاريخية) واحتفظ بها (ص ٢٧ وماش ١٧ من الترجمة الإنكليزية). مثل هذه القراءات الخاطئة للتاريخ كان لها آثار جديده للبحث الذي أجراه حول موضوعه الأصلي، على ما نمت لي الفصل السابع

كانت الأعمال العلمانية التي نقلت إلى السريانية قليلة. فمضاً عن الأدب الإيساغوفي والصطفي (الإيساغوفي ليورفيروس Porphyry's Esagoge) والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون كان ثمة أصلاً طب ويعض الملك والتجسيم والفلسفة العامة، إن القسم الأعظم من الكتب اليونانية العلمية والفلسفية نقلت إلى السريانية على أن ذلك كان ناحية من حركة الترجمة العباسية خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي^(٢٢).

إنه مدعاة للتأمل، في هذه المناسبة، أن نشتم المظهر في ما انتهى إليه المشروعان اللذان تسورهما كل من مرجيوس الراشعيني (ابن واشعينا) ويوثيوس، على ما مرّ بنا، ونفاران بين إحصائهما النسبي وبين المشروع الذي قام به الفلاسفة العرب ونجاحه الأخاذ. يبدو من المؤكد أن الفرق يعود إلى حقيقة واقعية هي أن الأولين، على العكس من العلماء والفلاسفة العرب الذين وجدوا في العترة العباسية المبكرة، كانوا يعملون دون دعم اجتماعي وسياسي وعلمي تحلفه بيئة تتطلب مثل هذا العمل. لقد أضاف المسيحيون الناطقون بالسريانية الكثير من المهارة التقنية التي لا يستعنى عنها لحركة الترجمة اليونانية - العربية، لكن المبادرة والإرشاد العلمي وإدارة الحركة زوّدها به الوضع الذي خلفه المجتمع العباسي المبكر.

(٢٢) إن موجاً من البلب المذكري في هذه القضية يوضحه تقرير ليونك في Bruck, *Ibid.*, p. 25.

إن ما ترجم إلى السريانية من الأدب اليوناني العلماني أقل مما نقل، مثلاً، إلى الآرامية من أجل الحصول على تعاضل حول الأعمال المترجمة، انظر R. Duval, *La Littérature syriaque* (Paris: J. Gabald, 1907), pp. 246 - 258.

وللأدب الإيساغوفي والصطفي والفلسفة العامة، انظر من ٢١٧ = ٢٥٨ في المصادر نفسها، ومن ٢٢٩ = ٢٨١ للأدب العلمي. انظر أيضاً ما يتأجلت في: Baumann, *Geschichte der Syrischen Literatur. Minusculen der Christlich - Palästinensischen Texte*.

وانظر أيضاً مجموعة المخطوطات التي وضعها: Sebastian Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprint, CS199 (London, Variorum Reprints, 1964); Hugonnard - Roche, «Note sur Sergius de Rasama, traducteur

٢ - الترجمة من اليونانية إلى العربية

بعد المنوح العربية الأولى لسورية وفلسطين ومصر وانتقال الحكام ورجال القبائل من العرب إلى المناطق التي يستعمل سكانها اللغة اليونانية، أصبحت الترجمة من اليونانية إلى العربية، خلال الفترة الأموية، أمراً لا مندوحة عنه في حالتي الدوائر الحكومية والحياة اليومية. وقد اقتضت الضرورة، من أجل الحفاظ على استمرار الأمور، أن يحتفظ الأمويون الأوائل بالموظفين الناطقين باليونانية وباللغة اليونانية في إدارة الدولة في دمشق. وعلى ما يروي ابن النديم^(٢٢) فإن الديوان، وهو الجهاز الإداري للدولة، لم ينقل إلى العربية إلا في أيام عبد الملك أو في أيام ابنه هشام (حكم ٦٥ - ٨٦ هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥ م و ١٠٥ - ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ - ٧٤٣ م)، وقد تم ذلك على يد بعض موظفي الأمويين الذين يرد بينهم اسم سرجون بن منصور الرومي (وقد مر ذكره في ثانياً) وابنه منصور. ومما يمت بصلة إلى حاجات النخبة الحاكمة في أيام الأمويين، الترجمة التي رعاها هشام وتمت على يد كاتبه سالم أبي الحلاء لكتاب من أدب مراة الأمراء، على نحو رسائل تبادلها أرسطو والإسكندر الكبير^(٢٣).

إن التواصل الاجتماعي والتجاري في حياة الناس الخاصة في

du grec en syriaque et commentateur d'Aristote. A. O. Whipple, «Role of the Nestorians as the Connecting Link between Greek and Arabic Medicine», *Annals of Medical History*, vol. 8, n.s. (1936), pp. 313-323. G. Klinge, «Die Bedeutung der Syrischen Theologen als Vermittler der Griechischen Philosophie an den Islam», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 58 (1993), pp. 346-386, et G. Troupeau, «Le Role des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec», *Arabica*, vol. 38 (1991), pp. 1-10.

(٢٢) انظر ابن النديم، *الفهرست = Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٢، ٢٥.

٢٤٢، ٢٥.

(٢٣) انظر: المصنف نفسه، ص ١١٧، ٢٠ و M. Ornatou, «Le Roman épistolaire classique conservé dans le vernon arabe de Shām Abū-l-ʿAlāʾ al-Maʿṣūmī», vol. 80 (1967), p. 223.

سورية - فلسطين ومصر اللتين ظلتا تحتلان باستعمال مكثف للغة اليونانية حتى بعد نهاية عصر الأمويين بزمان طويل، أدى إلى أن أصبحت الترجمة حثيثة يومية. وتؤكد البرديات الثمانية اللغة العربية واليونانية - وهي صكوك وعقود - تلك بالنسبة إلى عصر في القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين؛ وما لا شك فيه أن هذا الاستعمال كان شائعاً. وبسبب من وجود العديد من المتكلمين باليونانية في تلك المناطق أيضاً، كان التوصل إلى الترجمة من اليونانية أمراً سهلاً المتال على أساس المستوى الفردي، سواء أكان الراغب في ذلك عالماً أم سوى ذلك، ويروي المؤرخ حمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٦١م) أنه، حتى في زمن متأخر، القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، عندما كان يحتاج معلومات عن التاريخ اليوناني - الروماني، كان يطلب من يوراني متقدم في السن، كان قد وقع في الأسر وكان يعمل في الخدمة، أن يترجم له كتاباً يونانياً ترجمة شفوية. وقد كان هذا يُنجز بمساعدة ^(٢٧) (Yann)، ابن اليوناني نفسه، الذي كان يجيد اللغة العربية ^(٢٨)، إن هذه الرواية تؤكد أن الترجمة الشفوية التي كان يقوم بها الأفراد من أي لغة مهما كانت اللغة، كانت أمراً واقعياً داخل منطقة السيادة الإسلامية وأنها، على ما يبدو، كانت منتشرة انتشاراً واسعاً.

على أنه يبدو أن ترجمة الكتب العلمية لم تتم في أيام الأمويين. إنه من المحتمل أن تكون الحاجة قد دعت إلى ترجمة كُتَّاب أفرود ^(٢٧) على يد ماسزجويه ^(٢٨) إما لمروان بن الحكم (حكم ٦٤ - ٦٥ هـ/ ٦٨٤ - ٦٨٥م) على ما يُزعم، أو لعمر بن

Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. (٢٦) London: E. J. Brill, 1968), note 1, p. 74

The Encyclopedia of Islam, Supplement, p. 52. (٢٧)

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٠ - ٦٤١

عبد العزيز (حكم ٩٩ - ١٠١ هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠ م) مع أن مصادر هذه المسألة لا يعتمد عليها اعتماداً كلياً. وعلى كل فإن المثل الكبير الآخر عن ترجمة مادة علمية في الفترة السابقة للمبشرين هو ما روي عن ترجمة كتب في الكيمياء والتنجيم وسوى ذلك من العلوم إلى العربية، للأمير الأموي خالد بن يزيد (ت بعد ٨٥ هـ/ ٧٠٤ م)، وقد أثبت البحث أن هذا كان أمراً اختلق في ما بعد^(٢٩).

إن جماع هذه النشاطات في الترجمة اليونانية - العربية في العصر الأموي إنما هي أمثلة على أعمال مجارفة وعشوائية تلبية لحاجات الزمن التي نشأت عن حكم العرب لشعوب غير عربية. إن القسم الكبير مما ترجم - وهي وثائق إدارية وبيروقراطية وسياسية وتجارية - تمت ترجمته لأسباب تتعلق بتيسير الأمور والحاجة إلى التواصل بين الحكام الجدد والشعوب المتعددة اللغات المتواجدة لهم. وحتى المواد التي يمكن اعتبارها ثقافية، وحتى المراسلة المزعومة بين الإسكندر وأرسطو كان لها هدف عسكري أو إداري مباشر، ومن ثم فقد جاءت مثلاً على نشاطات في الترجمة شخصية ودون تنسيق. يبدو أن الاهتمام العلمي المقصود والمخطط له لترجمة الأعمال اليونانية (والأعمال السريانية التي جاءت بوحى من اليونانية) إلى العربية لم يكن له حضور في الفترة الأموية. وفي عهد الخلفاء العباسيين الأول فقط أتيح لحركة ترجمة مقصورة أن تطلق وهي التي كان لها نتائج تاريخية واجتماعية وثقافية بعيدة الأثر.

٣ - المصادر السنسكريتية

إن المادة العلمية الهندية في حقول الفلك والتنجيم والرياضيات والطب مزّت إلى اللغة العربية في غالب الحالات عبر وساطة اللغة الفارسية (الفهلوية)، وعلى هذا النحو يجب أن تعتبر

(٢٩) M. Urbmann, «Ibn al-Yaʿqub und die Alchemie Eine

Legende», *Der Islam*, vol. 55 (1978), pp. 101-210

في إطار حركة الترجمة^(٣٠). ويبدو أنه لم تتم ترجمات مباشرة من اللغة السنسكريتية، أو، إذا كان ذلك قد تم، فقد اقتصر على نهج فلكي وكان بعضها قد تُرجم، على ما يرى بنفري، في الهند وأفغانستان في الفترة السابقة للعباسيين^(٣١).

ولا ريب في أن الترجمات من السنسكريتية كانت كبيرة الأهمية بالنسبة إلى تطور الفلك في أيام الخلافة العباسية المبكرة فضلاً عن ذلك فإن ترجمة بعض هذه النصوص الفلكية إلى العربية في الفترة السابقة للعباسيين، كانت هامة من حيث إنها تسببت في وجود عدد كاف من علماء عالميين، على نحو ما أشرت إليهم (الفصل الأول/أولاً)، الذين أُفيد من مواهبهم للقيام بخدمة حركة الترجمة التي أُلحق العباسيون الأوائل عتاتها^(٣٢).

٤ - الترجمات الفارسية

إن الترجمات من اليونانية إلى الفهلوية، أي الفارسية المتوسطة التي استعملها الساسانيون، ومن ثم من الفهلوية إلى العربية، كانت عاملاً أساسياً، ولو أنه لم ينل غالباً حقه من الاهتمام، لا من حيث نسبته إلى الترجمة اليونانية - العربية العباسية محسوب، بل من حيث ارتباطه بالأدب والثقافة العربيين على نحو عام. إن هذه الترجمات ذات سمات مختلفة، وقد نتج قيامها عن

(٣٠) انظر المنشآت في *Sagen, Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, pp. 187-202, vol. 5, pp. 191-202, vol. 6, pp. 116-121 and vol. 7, pp. 89-97, and Manfred Ullmann, *Die Mathematik im Islam*, *Handbuch der Orientalistik* 1 Aht. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6, Abschnitt 1, Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 103-107.

(٣١) D. Pingree «Astronomy and Astrology in India and Iran», *J. Ind. vol. 34* (1963), pp. 229-246 and 242-243, and «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy», p. 37.

(٣٢) G. Endress, «Die Mubtarrat mit ihrem Vorreden Nach Osten (٢٢) Kontakte mit einer Wissenschaftstradition Fanden, die West Statik als die Schulen der Samaniden Hauptstadt vom Austausch mit Indien Geprägt War», in *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: *Literaturwissenschaft* p. 415.

أحوال وبواعت تاريخية مشابهة؛ فلا يمكن أن تصنف كلها معشمة في دفعة واحدة^(٣٣). إنه يحتم علينا أن نتخصص الفروق في ما بينها، ونفرد ثلث التي تكون خصائصها أكثر ارتباطاً بموضوعنا.

ثمة، قبل كل شيء، ترجمات إلى المهلوية لأعمال علمية، ومن المحتمل أن تكون ثمة أعمال فلسفية، قد تمت في الفترة السابقة للإسلام. ولعل اهتمام الساسانيين بالمعرفة اليونانية يعود الجاهت عليه، ولو جزئياً، أبهرولوجية زرواسترية كانت ترى أن المعرفة جمعاء تعود جلودها إلى اله أفستا (*Avesta*) وهو كتاب الزرواسترية المقدس، وربما كان هذا هو الإطار الأفضل لمهم النشاطات في الترجمة التي بلغت الذروة في أيام كسرى الأول أنوشروان (حكم ٥٣١ - ٥٧٨م) (انظر الفصل الثاني). إن قصة استقبال أنوشروان للفلاسفة اليونان الذين قرأوا إليه بسبب الموقف المتعصب الذي مارسه يوستينيان معهم معروفة ولا حاجة إلى ترديدنا. فيما يشير أغانياس (Agathias) مؤرخ حكم يوستينيان أيضاً إلى الترجمات التي عهد إليه أنوشروان بها^(٣٤). وقد أكد البحث العلمي الحديث هذه الدعاوى بالنسبة إلى بعض الحقول مثل التنجيم^(٣٥) والزراعة^(٣٦)، أما مدى ما تدلن به المواد المهلوية في

(٣٣) إن نظرة سريعة على هذه الترجمات ولما ملقأناوسياً من المهلوية إلى المصربية قام بدرستها P. Kunitzsch, «Über das Frühstadium der Arabischen Auslegung Antiken Götter», *Sarabum*, vol. 26 (1975), pp. 275-282.

وقد درسها درساً وائياً لأخيتها

(٣٤) D. Agathias, *Agathias Mirraux Historiarum Libri Quinque*, (Bibliotheca Patrum Graecorum v. 2) (Berolun W. de Gruyter, 1967), p. 77, and J. P. Dumoulin, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IVe - Ve siècles)», dans Pierre Gellius et Yves Jean Rieu, eds., *Mélanges offerts à René Cussac d'occasion de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves*, 3 tomes (Paris: Société d'études médiévales, 1966), tome 1, pp. 13-22.

Sergin, *Geschichte der Arabischen Schriftsprache*, vol. 7, pp. 66-68. (٣٥)

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٧-٣١٨.

حقول أخرى إلى مصادر يونانية، فإن الأمر لا يزال بحاجة إلى بحث فيه^(٣٧). ولكن في ما يخص المصلحة فإننا نعرف أن بولس الفارسي (Paul the Persian) أهدى أعمالاً في المنطق إلى كسرى الأول أنوشروان^(٣٨). إلى هنا فإن أحد الفلاسفة اليونان الذين زاروا أنوشروان، وهو بريسبانوس ليثس (Priscianus Lydus) وضع كتاباً استجابة لأستكث الفلسفة عن عدد من القضايا في الطبيعة على ما قال به أرسطو، ونظرية النفس والظواهر المجردة (المتولوجيا) وعلم الحياة^(٣٩). ويبدو الاهتمام ذاته في الطبيعة، وما إليها من موضوعات، على ما رأه أرسطو واضحاً في الكتاب الزرواستري المسمى دينكرد (Dinkard) الذي تم تأليفه أثناء حكمه (انظر النص في الفصل الثاني)، ولو أننا لا ندرى ما إذا كانت التصور اليونانية بالذات قد ترجمت إلى الفهلوية. ولا تبدو أهمية هذه الترجمات الفهلوية في الوساطة التي يسترها بين الأصول اليونانية والترجمات العربية اللاحقة، بقدر ما كان عليه الأمر في أنها كانت نتيجة ثقافة محدّدة في الترجمة، وهي التي استمرت خلال الفترة العباسية المبكرة على ما سيبحث في الفصل الثاني.

(٣٧) C. A. Nallino, «Tracce di Opere», in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sul Medio Oriente*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10. Reprinted in: *Atti del Congresso Internazionale di Studi sul Medio Oriente*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10. Reprinted in: *Atti del Congresso Internazionale di Studi sul Medio Oriente*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10.

(٣٨) See, e.g., *Paul the Persian*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10. Reprinted in: *Atti del Congresso Internazionale di Studi sul Medio Oriente*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10.

(٣٩) See, e.g., *Paul the Persian*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10. Reprinted in: *Atti del Congresso Internazionale di Studi sul Medio Oriente*, vol. 1, fasc. 1, 1931, pp. 1-10.

D. Gutas, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad», *Der Islam*, vol. 60 (1985), pp. 238-259.

(٣٩) *المشرق*: «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire persan sassanide (IVe - VIIe siècles)», p. 20.

كد من الطبيعي بعد الفتح العربي لقاوس، أن يُؤمّل في القيام بترجمات من الفارسية إلى العربية، على نحو ما حدث في حالة اليونانية. وفي واقع الحال فإن بعض الترجمات المبكرة من الفهلوية ساهمت بالفعل نفسه في تيسير العمل الإداري كذلك التي نُقلت من اليونانية، وعلى نحو ما قام به موظفو الدولة في سورية وفلسطين، في الفترة الأموية، من ترجمة الجهاز الإداري من اليونانية إلى العربية، فإن نظراءهم في الساسانيين الشرقية من الدولة الإسلامية قاموا بالعمل نفسه بالسبب إلى الفهلوية^(٤٠).

وثمة ترجمات أخرى من الفهلوية تعود إلى ما قبل العباسيين، لها طابع أدبي أو تاريخي نالت القسم الأكبر من العناية في البحث^(٤١). وقد خلق تعرّب الدولة المتناسي وانتشار الإسلام بين السكان الناطقين بالفارسية أيضاً رغبة لترجمات للمصادر الفهلوية الأدبية والتاريخية. إن البواث الدقيقة لهذه العملية بين الفئات المختلفة بحاجة بعد إلى درس دقيق، ولو أننا نقتع على مثل هذه الرغبة عند فئة من أرفع الحماة المسلمين الذين عمل في خدمتهم رجال من مثل ابن المقفع. ويورد المسعودي، على

(٤٠) يحبرنا ابن السكيت في (المعجم)، ص ٢٤٧، ١٢ وما بعدها عن هذه الترجمات على نحو ما يرويه عن الترجمات اليونانية. وقد نولف على درس هذا الموضوع: M. Spreng, «From Persian to Arabic», *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, vol. 56 (1939), pp. 175-224 and 325-336, vol. 57 (1940), pp. 302-305.

(٤١) من أجل مراجعة مستمرة لكنها ليست شاملة، انظر: C. E. Bosworth, «The Persian Impact on Arabic Literature», in: A. F. L. Beeston (et al.), eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1943), pp. 483-496.

وس أجل الحصول على تقرير للمتن والإحاطة لترجمة من الفهلوية، وكذلك من أجل مدى اهتمام آثارها في الأدب العربي، انظر الدراسة لأحد كبار مثلي هذه الترجمات: M. Zakari, «Ah Ibn Ubaidah al-Raham. A Forgotten Bibliographer (sch) and Pahlavi Translator», *Ormus*, vol. 34 (1994), pp. 76-102 and 89 ff.

سبيل المثال، كتاباً في التاريخ للإبائرة الساسانيين وسياستهم قد
ترجم إلى العربية للحليفة الأموي هشام بن عبد الملك في سنة
١١٣هـ/٧٣١م^(١٢)

وثمة مجموعة من النصوص، التي تختلف عن المجموعتين
الاثنتين السابقتين ذكرهما، تعنينا على نحو مباشر. إنها تختلف لأن
رعاتها جازوا من جماعات أو أفراد من الفرس الذين كان لهم
برنامج اجتماعي وأيديولوجي، وكان ظهورهم أثناء الثورة العباسية
(١٠٢ = ١٣٧ هـ / ٧٢٠ = ٧٥٤ م) على وجه الدقة، ومن ثم فإنها
[مجموعة النصوص] تختلف، بما لا يقبل الشك، عن سواها من
الترجمات الفارسية = العربية التي كان الباحث عليها اعتمادات لغافية
أو متطلبات إدارية. إن هذه النصوص، التي يمكن أن تعدّ ناقلة
لأيديولوجية زرواسترية ساسانية، وعلى هذا فإنها تحسب إلى جانب
الصنف نفسه المترجم من اليونانية إلى الفهلوية في العهد الساساني،
وكانت أصلاً ذات طبيعة تنجيية، وكانت تعني، على نحو خاص،
بالتنجيم السياسي أو التاريخ التنجيي. وعلمه الترجمات تبدو وكأنها
موجهة إلى كلا الفريقين. فرس ممزيين، الذين كانت المعرفة
بالفهلوية تصالحت في ما بينهم على نحو سريع بعد الفتح
الإسلامي لقارس في أواسط القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي،
والى العرب الذين تملأوا الطابع الفارسي. وتبدو هذه الترجمات كأنها
ذات صلة بالدعوة العباسية في طورها الأولي وأنها قامت بدور أساسي
في الحملات الدعائية لتلك الجماعات التي كانت تحكمها الرغبة في
العودة إلى الماضي الساساني. ويبدو أثرها على أوضح ما يكون في
حكم المنصور (حكم ١٣٦ = ١٥٨ هـ / ٧٥٤ = ٧٧٥ م) الذي هو
موضوع الفصل التالي.

(١٢) إير الحسن علي بن الحسين السموقي، كتاب التنبيه والإشراف، تعدين
سحابيل ساد درغوي للندن، مطبعة بريلي، ١٩٨٣، ص ١٠٦

الفصل الثاني

المنصور؛

الأيدولوجية الإمبراطورية العباسية المبكرة وحركة الترجمة

مقدمة

إن السياسات التي اتبناها الخلفاء العباسيون الأوائل . ولا سيما المنصور (حكم ١٣٦ - ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ - ٧٧٥ م) وابنه المهدي (حكم ١٥٨ - ١٦٩ هـ/ ٧٧٥ - ٧٨٥ م)، لها أهمية بالغة في البحث عن جذور حركة الترجمة اليونانية - العربية . فهما اللذان احتلَّا لها سبيلها السوي، إذ لم يكن للنشاطات المختلفة في الترجمة، أيام الأمويين الذين سبقوهم (على ما جاء في الفصل الأول)، هذا الدور الاجتماعي البارز الذي قامت به الحركة التي دفع العباسيون بها في هذه الوجهة . وفي محاولة تقوم بها لفهم الباعث لهم على ذلك، نرى أنه من الصعوبة بمكان أن ننمحص الدور الذي كان للأيدولوجية الإمبراطورية للإدارة العباسية المبكرة، أو، على وجه أدق، إلى الدقة، الدور الذي قام به العامل السياسي الزرواستري في تكوين هذه الأيدولوجية .

إنه من المفروض أن يتذكر المرء أن تولي الأسرة العباسية

السلطة جاء نتيجة حرب أهلية بين فئات متنافسة من أسرة النبي ﷺ، وهو الأمر الذي يُشار إليه عادة باسم الثورة العباسية ومن الواضح أن المهمة التي واجهها الحكام العباسيون الأكر، والتي تولى أمرها المنصور بفعالية، كانت مزدوجة الغاية في محاولة التوفيق لا بين الفرقاء المتنافسين فحسب، بل حتى بين الفئات ذات المطامح المتباينة التي ساهمت في الثورة تأييداً للدعوة العباسية، ولكل منها غاية خاصة ترمي إليها. وكان من الضروري أن يتم هذا التوفيق على كلا المستويين السياسي والأيدولوجي. إن البحث التاريخي الهام الذي تم القيام به من الثورة العباسية قد أظهر، إلى درجة مقنعة، أن النجاح الذي أحرزته المنصور وخلفاؤه في الحفاظ على وحدة الدولة الجديدة كان يرتكز على قدرتهم على خلق تحالفات سياسية مع الفئات الحزبية الكبرى وإلى إقصائها أن مصالحها تعتمد على ديمومة الدولة العباسية، وأن العناصر التي نعتت بالهامشية أو المتطرفة لا علاقة لها بالوضع السياسي، وأنها أيديولوجياً موضع خزي^(١). على أنه، إلى جانب هذه التسوية السياسية، كان على المنصور وخلفائه أن «يُشزّعوا» الأسرة العباسية في أعين الأحزاب المختلفة، ومن ثم فقد ترتب عليهم أن يتحلوا جانب الحذر في استرضاءاتهم السياسية. وفي هذه الحالة فإن العنة التي كان الأمر يتطلب استرضاءها على خير وجه هي تلك التي كانت نتيجة التحالف الذي كان العون الأكبر في إيصال العباسيين إلى السلطة، وهو الذي يطلق عليه الحزب «الفارسي». وكان هذا يشمل أساساً القبائل العربية التي كانت قد انتقلت إلى خراسان مع الفتح المبكرة والذين انتهى الأمر بهم إلى نوع من التماثل مع السكان المحليين والعرب المغتربين والأرمن الذين عاشوا في

(١) لمهم هذه التطورات بعد الثورة العباسية، انظر Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London, Croom Helm, 1981), pp 73 ff

لامبراطورية الساسانية قبل الإسلام، والعوس الذين كانوا قد اعتنقوا للإسلام، وثمة الفرس الزرواستريون - الذين كانوا في أيام المنصور عالية الفرس، الذين أرغموا في نهاية المطاف على أن يقبلوا بأن الفتح العربية لا عودة عنها

انضج الآن على نحو متزايد أن السبيل الذي لحاً إليه الحلفاء العباسيون الأوائل له «شُرْخَتْة» حكم صلاتهم في أعين جميع الأحزاب في دولتهم كان عن طريق توسيع أيديولوجيتهم الإمبراطورية بحيث تشمل عموم الفريق الفارسي. وقد تم هذا عن سبيل نشر الرأي القائل بأن الأسرة العباسية فضلاً عن أنها متحدرة من الأسرة النبوية، ومن ثم فهي ترضي متطلبات المسلمين، السنيين منهم والشيعيين على السواء، فهي في الوقت ذاته حليقة الأسر الإمبراطورية في العراق وإيران من البابليين إلى الساسانيين، وهم أسلافها الأقربون. وعلى هذا الأساس تمكن العباسيون من دمج الثقافة التي كانت سائدة في البلاد الواقعة شرقي العراق، مع المعجى الرئيسي للثقافة العباسية. كان المنصور هو مهندس هذه السياسة.

أولاً: المنصور وجنود حركة الترجمة اليونانية - العربية

إن المنصور يأتي بعداد والخليفة العباسي الثاني والمؤسس الحقيقي للدولة العباسية والمخطط لسياساتها التي ضمنت لها عمراً مديداً، يمزو إليه المؤلفون العرب، على نحو عام، أنه هو الذي بدأت حركة الترجمة على يده وأنه هو الذي رعاها. هذه الحقيقة لا تلقى قبولاً عاماً في الأدبيات الثانوية (إذ إن المأمون هو الذي يحتل مركز الصدارة في هذا الأمر) لكنها لا تقبل الجدل.

بداءة عندنا شهادة واضحة زوّدنا بها مؤرخان مستقلان وهما

من بين مصادرها الأولية للثقافة العباسية المبكرة. أولهما المؤرخ السعدي (ت ٣٤٦ هـ/٩٥٦م) الذي يقل إلينا حديثاً جرى بين رجل متحذر من صلب المتصور وهو الخليفة الفاهر (حكم ٣٢٠ - ٣٢٢ هـ/٩٣٢ - ٩٣٤م) ومؤرخ معين أو رابٍ للحدث (الأخباري) يدعى محمد بن علي المهدي الخراساني الأخباري. وجاء في مقدمة للحدث الكامل الذي طلب الفاهر فيه خبراً صريحاً عن أسلافه مع الوعد بأن ذلك لن يؤدي به إلى حلق الخليفة، وشدد على أن الأخباري لن يصيبه أي عقاب فيما لو روى عن الخلفاء العباسيين السابقين أحداثاً قد تعرضها الحشمة أو قد تتألى مع اللياقة^(٧). ويستمر الأخباري في روايته فيقول عن المتصور ما يلي

«كان أول خليفة قُرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وكان معه نَزْجَتُ المجوسي المنجم، وأسلم على يديه، وهو أبو هؤلاء التَّوَنِّيَّةِ وإبراهيم الفَراري المنجم صاحب القصيدة في النجوم وغير ذلك من علوم النجوم وهيات الفلك^(٨)، وعلي بن عيسى الأسفَرلابي المنجم^(٩)، وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية، منها كتاب كَلِيلة ودمنة وكتاب السُّنْدَهَنْد^(١٠)،

(٧) لِسَالَسِيَّارِي، انيسطرس *History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. (London: E. J. Brill, 1968), pp. 58-59

لقد عاش في ٣٣٣ هـ/٩٤٥م، وذلك بحسب: أبو الحسن علي بن الحسن السعدي، مروج الذهب وبعان المحجر، تحقيق شارل بلا (بيروت: دار البناية، ١٩٦٦ - ١٩٧٩)، الجزء ٣، الصفحة ٣٤٤، والمقدمة في الجزء ٣٤٤

Fuot Sagen, *Geschichte der Arabischen Schriftsprache*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 6, pp. 122-126

D. Pingree, «The 'The' Fragments of the Works of al-Fazari», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1972)

(٨) انيسطرس: *History of Muslim Historiography*, vol. 6, pp. 143-144, and P. Rasmussen, *Arabian Science and the Islamic Revolution*, vol. 9 (1950), p. 343

(٩) ترجمة ابن السكيت (ت ١٢٩ هـ/٨٥٨م) والفراري

وترجمت له كتب أرسطو من المظتبات وغيرها، وترجم له كتاب المجسطي لبطليموس وكتاب إقليدس وكتاب الأثرماتيقي [يقوماخوس الجيرازالي] (Nicomachus of Gerasa)^(٦) وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية والمهلوية والفارسية والسريانية، وأخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتلقوا إلى علمها^(٧)

والرواية الثانية أوردها المؤرخ الأندلسي صاعد (ت ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠ م)، فإنه بعد أن أشار إلى منجزات الأمم القديمة في محتف العلوم يتحدث عن تطورها عند العرب

«وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا في لغتها ومعرفه أحكام شريعتهأ حاشا صناعة الطب، فإنها كانت موحودة عند أفراد من العرب غير متكررة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها، ولما كان عندهم من الأثر عن النبي ﷺ في الحث عليها حيث يقول: يا عباد الله تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء، إلا ولحدأ هو الهرم

«فكان من الأطباء على عهد النبي ﷺ من العرب الحرث بن كلفة الثقفي، كان قد تعلم الطب بفارس واليمن وكان يضرب العمود، وبني إلى أيام معاوية بن أبي سفيان. وكان منهم ابن أبي رزمة التميمي وهو الذي قال: رأيت بين كفي النبي ﷺ حاتم البوة فقلت له: إني طبيب دعني أعالجه. فقال: أنت رليق والطبيب الله. وكان منهم ابن الحبر وهو الكتاني طبيب ماهر كان في أيام عمر بن

(٦) وهذه الترجمة القديمة من السريانية التي قام بها حبيب بن بهير لم يظهر من الحسني دي الجيسين

(٧) المسعودي، مروج الذهب ومساند الجواهر، القرا ٣٤٤٦

عبد العزيز، وكان يبحث إليه بماته إذا مرض. وكان مهم حائد ابن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، كان بصيراً بالطب والكيمياء، وله في الكيمياء رسائل وأشعار بارعة دالة على معرفته وبراعته فيها^(٨).

فصلاً عن مذهب المصدرين نمة إشارات جانبية ممتدة إلى رعاية المنصور للترجمة. لأن ابن أبي أسيمة يروي أن المنصور عهد إلى طيِّبه جرجيس بن هُتَيْشوع بترجمة عدد من الأعمال اليونانية^(٩). ويقول ابن النديم إن «أشياء من الكتب القديمة نقلها البطريق»^(١٠) وقد أعاد ابن حلدون (ت ٨٠٨ هـ/١٤٠٦م) القول بأن المنصور كان يخصص ترجمة أصول إقليدس برعاية خاصة.

... حتى إذا تيسر السلطان والدولة وأحلوا [المصلحون] من الحضارة بالحط الذي لم يكن لميرم من الأمم، وتفتنوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم المحكية بما سمعوا من الأساقفة والأوقسة [القسيسين أو القسس] المعاهدين، بعض ذكر منها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها. قُبِحت أبو جعفر المنصور [حكم ١٣٦ - ١٥٨ هـ/٧٥٤ - ٧٧٥م] إلى ملك

(٨) أبو الياسم مساعد بن أحمد الأنطلي، طبقات الأمم، تحرير لؤس شينو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٤٧-٤٨.

(٩) أبو الياسم أحمد بن القاسم بن أبي أسيمة، حيون الأئمة في طبقات الأطباء، فصحاح امرؤ القيس بن الضحاح: تحرير أوصيت مولد، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الزكية، ١٢٩٩ هـ/١٨٨٢م)، ج ١، ص ١٢٣-١٢٧.

(١٠) أبو الفرج محمد بن إسحق بن سليم، المعروض = *Kirab al-Mawarid*، تحرير غوستاف فلوفس، ٢ ج (ليرينج - لوفز، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٣٤٤، ٣٤٥، ابن أبي أسيمة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥، ٩، و D. M. Dunlop: «The Translations of al-Bitrq and Yahya (Yuhannu) b. al-Bitrq» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1959), pp. 140-150.

الروم أن يبحث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبحث إليه بكتاب
إقليدس وبعض كتب الطبيعيات..

«والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الصبغة كتاب إقليدس
الرئيسي كتاب الأصول والأركان» وهو أبسط ما وضع فيها
للمتعلمين، وأول ما ترجم من كتب اليونانيين في الملة أيام أبي
جعفر المنصور^(١١)

حتى ولو كانت الصبغة الدقيقة الواردة في بعض هذه
الروايات مدعاة للتساؤل، فإن فيها ما يكفي مما يمكن التحقق منه
على نحو مستقل؛ هذا، فضلاً عن الإجماع اللافت للتطرق في
المصادر في إيلاء الفضل للمنصور في البدء بحركة الترجمة، يجعل
منها رواية تاريخية حرة بالاهتمام الجدي

والباحثون المحذرون مجمعون أيضاً على أن المنصور كان
يتصف بالحكمة والحس السياسي؛ فعلى سبيل المثال يقرر محمد
عبد الحي شعيان، «من المؤكد أن أبا جعفر [المنصور] تجلّت
عبقريته في التخطيط المستقبلي، الأمر الذي كان الصفة العامة
لأهم من أعماله»؛ فيما يختم هيو كندي (Hugh Kennedy) مقالته
الموثوق بها في الطبعة الثانية من المصلحة الإسلامية
«Encyclopedia of Islam» عن المنصور بقوله: «كان عبقرى
السياسة وكان يباشر الوصول إلى أهدافه بشفقة حرم وطيد، إلا

Abu Zayd Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *The* (١١)
Maqaddimah: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal, 2nd ed
Princeton, NJ Ballinger, 1967), vol. 3, pp. 115 and 130, and

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ٢ (بيروت: دار
الكتاب اللبناني، ١٩٦٦)، ص ٨٩٢ و ٩٠٢

أنه تراثه حصافته. وقد وصفت المصادر والمراجع المنصور بأنه كان يباشر جميع شؤون الحكم شخصياً، سواء في ذلك الأمور الإدارية والحربية والاقتصادية أو، على نحو ما حدث في حالة بناء بغداد، الأمور الطبوغرافية والمعمارية، ومن الناحية الأخرى فإنه، على ما كان يتمتع به من ذكاء طبيعي، وما يعني به من الثقافة، وعلى أنه غطيب مصقع، فإنه لم يكن دارساً بالمعنى التقليدي^(١٢). ومع أن الحال هو على ما ذكرنا، فإن رعايته لحركة الترجمة وهي كبيرة الأهمية لإدارة الإمبراطورية على أسس عقلانية وأيديولوجية، لم يكن لها أن تتم مصادفة أو عشوائية. إذاً فأن السؤال هو لماذا تبني المنصور مثل هذه السياسة؟ وماذا كانت دوافعه لذلك؟

إن مما يلفت النظر بشكل واضح في هذه الروايات حول

M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge, 1976), part 2, p. 8.
MA. Cambridge University Press, 1976), part 2, p. 8.

ورد اسم El Kennedy في المادة من عمل سلف له بعنوان: *الحياة العلمية*
The Encyclopedia of Islam (The Early Abbasid Caliphate), في: 9.
The Encyclopedia of Islam, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960), vol. 6, p. 428b.

ولا يشير أي من هذين المرحلين إلى دور المنصور في كونه مدافعاً لحركة الترجمة. إن
أحد الوصف للمنصور بين أيدينا هو الذي وضعه تولدك في: "Der Chalif Mansur"
in: Theodor Nöldeke, *Orientalische Studien* (Berlin: [n. ph.], 1892), pp. 111-151.

وتد لمت ترجمته مع إهداء النظم من قبل المؤلف على يد J. S. Black
ونشرت أيضاً سنة ١٨٩٢ في: "Caliph Mansur" in: Theodor Nöldeke, *Sketches*
from *Eastern History*, translated by J. S. Black (London: [n. ph.], 1892), pp. 109-145.

وتد أمثلة دار خياط في بيروت طباعته في سنة ١٩٦٣ يقول تولدك: إن نظام
الحكم بكماله [عند المنصور]... كان شخصياً إلى أقصى الحدود، ويشير، ولكن في
جملة وأحياناً، أنه هو الذي... كان أول من عمل على ترجمة أعمال يونانية علمية
إلى العربية، من ١٣١ و ١٣٥ من الترجمة الإنكليزية. وقد اعترف سرحن مؤلفاً
بأنقول الصريح بأهمية المنصور في البدء بحركة الترجمة، ولكن مع الاعتراض أن ذلك
ورده في نطاق البحث في الترجمة: "في زمن حكم المنصور (١٣٦هـ/ ٧٥١م - ١٧٨هـ/ ٧٧٥م)
بدأت موجة الترجمة المستمرة. انظر: *Sagun, Geschichte der Arabischen Schriftkunst*, vol. 7, p. 10.

اندفاع المنصور إلى تشجيع العلوم والترجمة الدور البارز الذي يبدو باهتمامه واعتقاده بالتنجيم. إن هذه الحقيقة تزيدنا، على نحو مستقيل، مصادر أخرى؛ ويكفي هنا أن نشير إلى أحداث معروفة جيداً. اختار المنصور ٣ جمادى الأولى ١٤٥ هـ/ ٣٠ تموز (يوليو) ٧٦٢م لوضع أسس بغداد وفقاً لاقتراح منجم بلاطه نويسخت وزملائه (ما شاء الله والقزاري وعمر الطبري)؛ وقد أنبأه نويسخت نفسه بشورة قريه العلوي إبراهيم بن عبد الله عليه (١٤٥ هـ/ ٧٦٢ - ٣م)، ولما أدى آخر فريضة حج إلى مكة (١٥٨ هـ/ ٧٧٥م) رافقه فيها، فضلاً عن طبيب بلاطه، أبو سهل، ابن نويسخت، الذي خلف أباه في منصب منجم البلاط^(١٣). وعما نرى أن التنجيم بدأ تدريجياً في الحياة العامة للمحكّم العرب بسبب التسرب التدريجي لامتداد الثقافة الساسانية. ليس ثمة ما يدل على وجود التنجيم في المجتمع العربي لا فيما قبل الإسلام ولا في أيام الإسلام المبكرة؛ ومع أنه ثمة بضع إشارات على أن بلاط الخلفاء الأمويين المتأخرين عرف التنجيم، إلا أن سيطرته تمت في حكم المنصور فقط. وعلى العكس من ذلك، فقد كان للتنجيم سيطرة في القرن الأخير من الحكم الساساني وبين المتحدرين من الساسانيين الأواخر في المجتمعات الإسلامية؛ ولم يحط العمل بالتنجيم بالعباية الكبرى في تلك الأوساط على نوعيه العلمي والشعبي فحسب، بل إنه ساع مطرهم إلى العالم بكليتها^(١٤).

لم يكن للانتصار العباسي على الأمويين في ١٣٢ هـ/ ٧٥٠م

(١٣) لمزيد من المصادر حول هذه الروايات، انظر D. Pingree «The Fragments of the Works of al-Pazani» p. 104, and «Abu Saïd b. Nawbakht» in: Ehsan Yarshater, ed., *Encyclopedia Iranica*, 8 vols. (London: Routledge and Kegan Paul: Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 1, p. 369.

(١٤) Vanna Vagstad, «Ibrahim b. Abd-Allah» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 3, pp. 983-985, and Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, pp. 66-70.

(١٥) Manfred Ullmann, *Das* : نظر المسائل حول التنجيم العربي المبكر لي:

غنى عن سكان فارس، وبخاصة أولئك الذين كانوا يقطنون خُرَاسان (في شمال شرق إيران وآسيا الوسطى). وكان هؤلاء يشملون، على نحو ما ذكر قبلاً، العرب المسلمين الذين كانوا قد استقروا في تلك المنطقة على الأقل لجيدين غُلَزًا والذين قد اتمزسوا إما من طريق الرواح أو الثقيل النفاقي، والفرس المنحرفين الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام، والفرس الذين ظلوا من أتباع الزرواسترية وأقوام من خلفيات أخرى، مثل الناطقين بالأرامية من المسيحيين واليهود، الذين كانوا مواطنين أصليين في البلاد التي كانت من قبل تحت حكم الإمبراطورية الساسانية. وقد استمرت عناصر قوية من الثقافة الساسانية تشمل الديني والعلماني منها، حيث بين هؤلاء السكان وإن على درجات متفاوتة، وقد احتلت النخبة منها مناصب مهمة في الإدارة العباسية - وخير ما يمثل هذا هو الوضع المتميز للأسرة البرمكية في شؤون السياسة العباسية المبكرة (١٣٢ - ١٨٨هـ/ ٧٥٠ - ٨٠٣م) وأسرة يُخْتِشِوع في الطب. وقد شملت هذه الثقافة الساسانية، التي كانت هذه النخبة تختزنها، عنصرين تبيين أنه كان لهما أهمية ممتازة في مذهب العون للمصور في توطيد القصيدة العباسية. الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية والتجنب السياسي. وإذا اتحدوا، الواحد منهما بالآخر، فقد كنزنا حجر الزاوية في أيديولوجية المنصور للأسرة العباسية.

ثانياً. استمرار الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية للساسانيين

إن انتقال عاصمة الخلافة إلى العراق، وفي النهاية إلى بغداد، بعد تسلم العباسيين السلطة، أدى إلى قيام الحياة العباسية

Nation und Geschwensusschaf/um des Islam Handbuch der Orientalistik Abt. 1 = Der Nahe und der Mittlern Osten. Erganzungsband 6, Abchnitt 2 (Leiden, E. J. Brill, 1972), pp. 272-277 and 296-297

Sagun, Ibid., vol. 7, pp. 7-14.

ولإشارة إلى التجنب السياسي، انظر

في وسط سكان ناطقين بالعربية. ومن ثم فقد كان من الطبيعي أن يكون لتاريخ هذه الشعوب وثقافتها دور في تحديد الثقافة المباسية الجديدة التي كانت في سبيل التكون. إنه من الأهمية بمكان أن نحدد وضع هؤلاء السكان بالنسبة إلى العلم اليوناني الكلاسيكي.

كانت الإمبراطورية الساسانية في فارس (٢٢٦ - ٦٤٢م) مع الزرواسترية دينها الرسمي تعتبر نفسها وريثة الإمبراطورية الأخمينية الموعلة في القدم وصاحبة حضارة لا يشق لها خیار، وقد صاغت لنفسها أيديولوجية وثقافة تعكسان هذه الصورة - الحاصنة وتنميتها. وقد جهدت سلسلة من الأباطرة الساسانيين في جمع هذه السجلات التاريخية والدينية التي حلفتها هذه الحضارة وتقيدها وتدوينها. سقطت الإمبراطورية في أيدي العرب المسلمين بعد أقل من نصف قرن من وفاة واحد من أبرز الأباطرة كسرى الأول (Chosroes I) (أنوشروان - الذي حكم ٥٣١ - ٥٧٨م) والذي كان يحسب إجماع الروايات، المسؤول عن إعداد الساحة النهائية لهذه الصورة الذاتية التي تحدّثت إليها. وإلى ذلك مدد حوى هذا الكثر للحضارة الزرواسترية والعربية سجالاً عن انتقال المعرفة والمعلوم في فارس من أقدم الأرملة حتى حكم كسرى الأول.

وهذا السجل موجود في صيغتين، في ما يمكن اعتباره النسخة الأصلية بالفهلوية (الفارسية المتوسطة)، وفي صيغ مختلفة بالعربية، وقد كان انتشاره واسماً منذ الثورة المباسية. وقد أثبت في ما يلي النسخ الثلاث على أساس تعاقبها الزمني وهي التي لها صلة مباشرة بموضوعنا. الأولى هي النسخة الأصلية التي صُغت أثناء حكم أنوشروان بالذات، وقوتت بالفهلوية في الـ *دينكرد* (Dēnkard) وهو الكتاب الزرواستري، فيما من المحتمل إلى درجة كبيرة أن تكون الاثنان الأخريان أقدم النسخ العربية

التي هي في حوزتنا وتعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. والعقرة المكتوبة من آل ديسكورد، الكتاب الرابع، نصها كالأتي فهي سبيل تيسير العودة إلى الأصل فقد أعطيت للفقرات التي تعالج الموضوع نفسه في النسخ الثلاث الرقم ذاته^(١٥).

١ - من الفهنكرد (Dēnkard) الزرواستري، الكتاب الرابع

[١] أمر دارا ابن دارا [دايوس الثالث كودومانوس (Darius III Codomanus، حكم ٣٣٦ - ٣٣١ ق م.] أن تُحفظ نسختان

(١٥) مقبولة في ترجمة M. Shaki, «The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures», *Archiv Orientalis*, vol. 49 (1981), pp. 114-125

وهي مبسطة خيلس- R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Putnam History of Religions (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), pp. 175-177

(وقد أجري عليه بعض المراجعة بالنسبة إلى ترجمته الأقدم في- R. C. Zaehner, *Zaratus, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clarendon Press, 1955), pp. 7-9

وقد ضم ترويات. قام بها H. S. Nyberg و M. Boyce، والذي تم تبديله هو تهمة أسماء الأعلام لأسماء أباطرة المرس على أساس ما ورد في المصادر العربية بعد الاستمرارية والتعريف، والإضافات التصوية جاءت في حاشيات مربعة [] إد الفهنكرد (Dēnkard) على النحو الذي مرره، يعود في تاريخه إلى القرن الثالث الهجري/الثامن الميلادي، مع أن العقرة المكتوبة هنا محاصرة لأيام كسرى الأول] ترويترون (تقتر العقرة ٨). إن المارثين مضمون على أن هذا هو صحيح أصلاً، مع أن بعض التعاميل لما ورد في الفهنكرد (Dēnkard) قد تكون إضافات متأخرة. نظر التحليل المفصل لتطور انتقال رواية التقليد الديني الزرواستري بقلم H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Ratanbai Katrak Lectures (Oxford: Clarendon Press, 1943), chap. 5 (Parvadi), pp. 149-176 and 153 ff

وعلى كل فإن نقل ترويترون العناصر الثقافية عن الإيرانية ثابت على نحو مستقل من خلال تنصوص أخرى، مثل كتابه Kārnāmag، المصغر في ترجمة عربية في كتاب: أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تصاريح الأمم، قلهم البيروني كيتاني (بيروت: مطبعة بيروت، لندن: لوراك ١٩٠٩-١٩١٧)، ج ١، ص ١٨٧-٢٠٧

مكتوبتان من الأفستا (*Avesta*) الموصوفتان الزرواسترية المقدمة باللغة الأفستانية (لغة إيران القديمة) (المتروجم) ومن زُئِد (*Zand*) (الترجمة المهلوية للأفستا وشروحها) ومن المؤكد على نحو ما أن زرواستر (زرداشت) تلقاها من أرْمَزْد (*Ohmazd*) [إله الخير] تحفظ واحدة من النسختين في دار الخزانة الملكية، وثانية في قلعة الوثائق.

[٢] أمر فلوغاسس (الأول (٩)، حكم حول ٥١ إلى حول ٨٠) الأوراسي^(١٦) أن يُبعث بمذكرة إلى الولايات [تنبيهها فيها] إلى وجوب أن تحتفظ [كل] ولاية بكل ما استمر وجوده من الأفستا والزُئِد خالياً من الشوائب، ومثل ذلك يجري على كل تعليم نابع منها، وهي التي انتشرت في أرجاء مملكة إيران بسبب التمار والتفرق الذي أحدثه الإسكندر [الكبير]، والسلب والهبب على أيدي المكدونيين، وظلت مع ذلك موثوقة بها سواء كانت مدونة أو أنها مروية مشافهة

[٦] صاحب الحلالة أردشير (الأول حكم ٢٢٦ - ٢٤١م)، ملك الملوك، ابن بُك، مستوحياً حكم تَنَسَار (Tansar) الصائب، أمر بأن تحمل جميع التعاليم المضرة إلى البلاط...

[٧] شابور (الأول حكم ٢٤١ - ٢٧١م) ملك الملوك؛ ابن أردشير جمع في ما بعد الكتابات غير الدينية - في الطب والملك والحركة والزمن والفصاء والمادة والحدوث والضرورة والفساد والتحول والمنطق وسواها من الصناعات والحيل التي نشرت عبر الهند والإمبراطورية البيزنطية ومسوى ذلك من الأنظار، وقازنها

(١٦) انظر مثلاً Boyce م. في: *Yarshater, ed., Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, p. 541 h.

ومثله عن «الأوراسي» في المصدر نفسه

بالأفشتا وأمر بأن تُهَيَّأ نسخة من هذه [الكتابات] التي لا غبار عليها، وأن تُرَدَّع في دار الخزينة الملكية وَوَضَعَ جميع ما ضُمَّ من هذه [التعاليم] الطاهرة إلى النهاية المزدكية، موضع دراسة متأنية...

[٨] إن صاحب الجلالة حالياً، كسرى [كسرى الأول أنوشروان، حكم من ٥٣١ - ٥٧٨م] ملك الملوك... أعلن: «أنا اعترفنا بالحق ملديس المردكي» وعلى الحكماء أن ينشروا هذا في العالم عن طريق الجدل... إن المملكة الإيرانية سارت على الحطى التي رسمتها التعاليم الدينية المزدكية وهو تأليف للحكمة المتراكمة للسابئين منا... إننا نرسم أن جميع الموبدان (رجال الدين) يترتب عليهم أن يمدوا النظر في الأفشتا والرُند بخرارة وروح دائم التحديد ومن ثم يثرون حكمة سكان المملكة بنتائج ما يحققونه... ولما كان أساس المعرفة بأجمعها تعليم الدين... يتحتم على كل من يجيد الكلام أن يقدم [معرفة] إلى الناس في العالم بأجمعه... وعندما يجب أن تعتبر أقواله تفسيراً للأفشتا، ولو أنه لم يوح له بذلك من الأفشتا.

والنص التالي، والمراجع أنه الأول الذي حُوِّنَ بالعربية، يظهر في مقدمة لترجمة عربية لكتاب بالمهلوية قصد منه أن يحتوي كتاباً في التنجيم مكوناً من خمسة أقسام، من وصع زرواستر، وهو كتاب الموالبه. إن المحتوى السياسي والثقافي لهذه الترجمة، التي تمت حول ١٢٣ هـ/ ٧٥٠م، مستوحى بشي. من الاختصار في ما بعد (انظر الفصل الخامس). أما النص نفسه فهو كالآتي^(١٧)

(١٧) إن النص المبرر إلى زرواستر، ترجمه عناوين مشابهة، انظر وصف محفوظات والمجموعات الموقوفة في Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, pp. 85 - 86.

ب - من كتاب المواليد المنسوب إلى زرواستر

هذا كتاب قام بترجمته ماهانكرد (Māhānkard). إنه هو الذي ترجم كسب زرواستر الملكية [أي سعيد بن غفرسان - غيره، المشار إليه في ما بعد] في أيام أبي مسلم [الغفراساني] ١٢٩ - ١٣٧ هـ/ ٧٤٦ - ٧٥٥ م] صاحب السلطان.

(٢) قال [أي ماهانكرد]^(١٨).

«ترجمتُ هذا الكتاب من بين كتب زرواستر... ولم يمر بي أي صها... الذي يحتوي على العلوم الفلسفية... ذلك بأنه لما احتل الاسكندر مملكة الملك دارا [خايريوس] أمر بها ترجمت كلها إلى اللغة اليونانية. ثم أحرق النسخ الأصلية التي كانت محفوظة في محازن الكتوز الخاصة بدارا، وقتل كل من شُيِّل إليه أنه يخفي أيًا منها. عدا أن بعض كتب قد أُعذت عبر حماية من أولئك الذين أنقذوها. وكل من قدر على ذلك نجا من الاسكندر بالفرار إلى جبر اليحار وقسم الجبال. ومن ثم لما عادوا إلى منازلهم، بعد وفاة الاسكندر، دونوا تلك الأجزاء التي كانوا قد أودعوها الذاكرة.

^{١٨} إنه يميل إلى درجة كبيرة من العمل السجيني لـ ديونوتوس الميخايلي D. Pingree, «Māhānkard: Some Sassanian and Syriac Sources», in: George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 7.

إن النص المنقش تحت هو من الترجمة الإنكليزية لجزء من مقالة مطبوعة مستبوية (Nuremberger 2100) في: Salmi M. Afan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leiden: E. J. Brill, 1904), pp. 77-78.

وترجمة أمان لا تومي بالثقة ويبدو أن لها بعض التناقضات، لكن لنا لم نطلع على المخطوطة ومن ثم فلا يمكننا ضبط الترجمة، وقد وضعت المواضع بين الفقرات.

(١٨) لا يتضح من الصيغة القوية التي يستعملها أمان في ما إذا ما كان ملحقاً بـ أو سعيد هو المقصود، مع أنه يبدو من سياق الكلام أن المقصود هو الأول. من أجل الإطلاع على الشرحين المذكورين، انظر: Sezgin, *Ibid.*, vol. 7, pp. 83 and 100.

إلا أن ما دَوَّنوه من الذاكرة كان جزئيات متفرقة. إن الكثير منه قد فقد والقليل بقي.

ومن ثَمَّ فَوْن مَاهَاتِكُرْدُ ترجم ما كان قد سلم حتى زمنه = أي لما انتقل حكم الفرس إلى العرب. والترجمات التي قام بها من اللغة المملوكة بالخط الأستاني^(١٩) إلى اللغة الفارسية [الحديثة] الدائرة (dān) وبعد ذلك نقلها سعيد بن خراسان - نُقِرَ إلى العربية كي يحال دون هذا العلم والسقوط في زاوية السيهان، وأن لا تنحي آثاره بالمرّة... .

وقد ترجمها مَاهَاتِكُرْدُ للمُرْزِيَان مَاهُوي بن مَاهَاتَاهِيد (Māhūyeh ibn Māhātāhid) ولما رأى سُنبَاصُ الإسْپَهَاد (Sunbāṣ al-Isphād) the Isphābūd أن لغة الفرس تحلى القوم عن استعمالها، وأن لغة العرب تفهمت سواها من اللغات... . تمنى لو أن هذا السرّ (أي سرّ الفلك) يمكن أن يُفسر بالعربية من أجل تيسير معرفته... . ومذان الكتابان^(٢٠) كان معنى بهما القائمون على حراسة الكنوز وكانا يقرآن في دين = نامة [كتاب الدين]

والنسخة الثالثة التي وصلتنا هي من قلم أبي سهل بن بزيخت، الذي مزّ بِنَا حير، وهو ابن متحم المتصور وخلق أبيه في ذلك المنصب، والذي صحب المتصور في حجه الأخيرة. إنه يدخل النسخة المتعلقة بالتاريخ الرواستري لانتقال العلوم في عمله كتاب النهمطان على المواليد (Book of Nahmatan on the Nativities) وهو كتاب في التاريخ التجيبي. ويبدو أن القطعة التي تقدّمها أبو سهل كأنها نقلت عن مصدر فهلوي مماثل للدهخكرو؛ فأسلوبه

(١٩) «في دهر» وهو خط في مستخدم للأستاني. Baily, Zoroastrian Frashens in the Arabic Canon Books, note 3, p. 153, and A. Talsmach, «Darīn» in Yarshater, ed., Encyclopædia Iranica, vol. 6, p. 540 a-b

ونمريد من المعلومات حول المصطلح الفارسي، انظر: مجلة Lamed في Yarshater, ed., Encyclopædia Iranica, vol. 7, p. 34

العربي العسير يجاري الباء اللعوي للجملة على ما جاء في الأصل^(٢٠).

ج = من كتاب التهمطان (an-Nahmūtān) لأبي سهل بن نرسيخت

[٢] خرج الاسكندر ملك اليونان من مدينة من مدن البيزنطيين نسي مكثونيا بقصد الهجوم على بلاد فارس... قتل الملك دارا بن دارا واستولى على مملكته... وأتلف كل أسناف المعرفة المحتملة المنقوشة على الحجارة والخشب في مبان متعددة بأن ساوى بها الأرض وأحرقها وبمثر ما كان قد حفظ فيها.

[٣] على أنه أمر ينسخ كل ما جمع في أرشيف إضطخسر (برسيبوليس Persepolis) وترجمة ذلك كله إلى البيربطية [اليونانية] والمبطية وبعد أن فرغ من نسخ كل ما كان يحتاجه من تلك [المادة]، أحرق ما كان مكتوباً بالعربية [بالخط العادي] وبالخط [المزخرف والرسمي] المسمى كُشْتَع (Kašāg). وأخذ كل ما كان بحاجة إليه من علوم الفلك

(٢٠) من أجل الاطلاع على اسم أبي سهل وحياته وأعماله، انظر: Pingree,

«Abū Sahl b. Nārbaḡī in Varhater, ed., *Ind.*, vol. 1, p. 369

في المعركة الواردة أسفل مقلها في القديم في: ابن النديم، *المفهرست* = *Kitāb al-Fihrist*, من ٢٣٨-٢٣٩، والمقاربات ٦-٨

ومعه المقترحات تد ترجمها ناليو (Nalho) إلى الإيطالية في: C. A. Nalho, «Tracce di Opera Geometrica Giama Agli Arabi per Traslida Pehliva», dans Edward Granville Browne, *A Vision of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson (Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1922), p. 363

وهذا خلاصة للمعركة بكاملها في: David Pingree, *The Thousand of Abū* *Ma shur*, Studies of the Warburg Institute 30 (London: Warburg Institute, 1964), pp. 9-10

والذي يشرحها في إطار التواريخ الفارسية الفصحى والكلمة العربية في عنوان أبي سهل تطلق بدون ترميم، على الرغم من جهود عدد من العلماء الباحثين. انظر: Nalho, *Ibid.*, note 1, p. 362

والطب والحصانص [التنجيمية للأجسام السماوية]^(٢١). وقد أرسل هذه الكتب مع ما تبقى من العلوم والمقتنيات والكنوز وأهل العلم الذين عثر عليهم، إلى مصر

[٤] على أن بعض الشيء [من هذه الكتب] قد سلم في بعض تحوم الهند والصين، التي كان ملوك فارس قد عملوا على نسخها والنماط عليها هناك [دعاهم إلى ذلك فيهم زرواستر والعالم جاماسب].

[٥] وبعد ذلك فقد اُحصى العلم في العراق...

[٦] وبعد ذلك أرسل أزدشير (Ardasir) بن بارتك الساساني إلى الهند والصين في طلب الكتب التي كانت هناك، وقفل الشيء نفسه بالنسبة إلى بيرنطة. وصنع نسخاً مما عثر عليه هناك، وتبع ما كان قد نجا في العراق. فجمع بذلك ما كان قد انتشر وشم ما كان قد تفرّق.

[٧] وسار إينه شاپور في ما بعد على خطّة أبيه إلى أن انتهى الأمر بأن نسخت كل الكتب المدقّنة بالفارسية على ما كانت [يوم قام بوضعها] هرمس البابلي الذي كان سيد مصر ودوروثيوس (Dorotheus) السوري [الصيداوي] وقيلفروس (Qaydarus) اليوناني من مدينة أثينا المشهورة يعلمها^(٢٢).

(٢١) أُرسم باله، بالنسبة إلى هذا المصنوع هنا هو المصنوع بكلمة الخطّاط؛ قارن الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه لأبي ميسرة، و *Sezgin, Geschichte der Arabischen Schrifttum*, vol. 7, p. 149, no. 28.

(٢٢) إن أفسسان نسي *Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaft im Islam*, p. 156.

يعتبر أن فيلروس (Phaedrus) في حوار الفلاطون، الذي توجد بإسبانية رسالة في الكيمياء بالبرونية؛ على كل فزاد الأسماء الأخرى التي يظهر بها فيلروس تبدو أنها لمنحصرين، ويفتح مبر عن الفيلودوروس الأثيني، وهو مصمم، لكن هيكلية الاسم (alhydrot) تجعل كراتها فيلودوروس (Anuchus) أمراً في غاية الصعوبة. انظر *Sezgin, Ibid.*, vol. 7, p. 31.

وبفيليموس الاسكندري وفارمساب (Farmasāb) الهندي. وقد أضافوا إليها الحواشي وعلموها للشعب على النهج نفسه الذي كانوا قد قسوه من جميع تلك الكتب التي تأصلت في بابل.

[٨] بعد أزدشير وشاپور قام كسرى أنوشروان [٥٣١ - ٥٧٨م] بجمع هذه الكتب وترتيبها [حسب الترتيب الصحيح] وسار عليها في أعماله بسبب رغبته في المعرفة وحبها

إن الرواية عن صلوة الاسكندر على الكتب الفارسية وترجمتها إلى اليونانية مستقاة من الرواية الساسانية التقليدية المتأخرة (أوائل القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي) والمدرنة في مختلف الاستعمارات الواردة في كتاب يالهلوية هو كتاب السادة (Book of the Lords)، واسمه الأصلي هو هوخوداني - نامغ (Hwudāy-Nāmag) أو هوخوداني - فامغ (Huday-Nama)^(٢٢) ووجدت هذه النسخ المختلفة أوردتها الموزع الفارسي المسلم حمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٣١م) نقلاً عن ترجمة عربية أو نص عربي لموسى بن عيسى الكسروي (أواسط القرن الثاني الهجري/ أواسط القرن الثامن الميلادي) الذي يعمل عمل الإسكندر في حرق الكتب الفارسية بعد ترجمتها إلى اليونانية بسبب أنه حسب الوصف الذي كان عليه الفرس من حيث ضمهم المعلوم واحداً إلى الآخر على نحو لم يتبع مثله لأي أمة أخرى^(٢٣).

(٢٢) بالنسبة إلى كتاب هوخوداني = مامغ وترجمته، انظر Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sasanides*, 2^{ème} éd. (Copenhague: E. Munksgaard, 1946), pp. 59-62 et 71, et M. Boyce, *Old Persian Literature*, in: *Iranist II, Literature I*, Handbuch der Orientalistik I, IV, 2, 1 (London: E. J. Brill, 1968), pp. 57-59.

(٢٣) الأصفهاني حمزة بن الحسن، تلخيص صفى بلوك الأوس والأنبياء (بروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ص ٢٤.

ثالثاً. الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية وثقافة الترجمة

إن الرواية المرتبطة بأصول المعرفة والعلوم وانتقالها على ما وُضعت في الروايات الموحدة واضحة. فقد تلقى زرواستر من أزمزد إله الخير نصوص الأفيستا (*Avesta*) التي كانت تحوي المعرفة جميعها (§1). ولكن بسبب من الحروب الذي أوقعه الإسكندر الكبير بمارس والذي أدى إلى تدمير هذه النصوص في أنحاء العالم (§2)، نهل اليونان والمصريون معرفتهم من هذه النصوص الزرواسترية التي كان الإسكندر قد ترجمها إلى اليونانية والفضية (§3). وفيما تلا ذلك فإن الأباطرة الساسانيين تمهدوا جمع هذه النصوص والمعرفة المستفادة منها، من الأمكنة المختلفة حيث كانت هذه قد انتشرت: (6-7) وتشير المصادر إلى الهدد وبيزنطة، ويضيف أبو سهل الصين (6-7). ويُعزى على نحو خاص، إلى أرذشير ووزيره تَنَشَارُ الفضل في صياغتهما للقانون الديني الموصوع بالكتابة المزدية (86)، فيما يُروى أن شابور جمع كلّ الكتابات غير الدينية التي كانت ذات علاقة بالموضوعات الواردة في (87) وتبت تلك التي كان لها ارتباط بالأفيستا (*Avesta*) وضمها إلى الديانة المزدكية. ويضيف أبو سهل أن هذه الكتب أُعيدت ترجمتها إلى الفارسية (الفهلوية) ويورد أسماء معينة لمؤلفين كانت نصوصهم قد استردت (87). وبعد ذلك ألف كسرى أنوشروان بين هذه النصوص التي تكوّن في مجامعها الديانة الزرواسترية، وشرّع بأن تدرس هذه وتناقش من أجل صالح البشرية (88). وأخيراً فإن مقدمة الكتاب الزرواستري المزعوم، كتاب الموالييد (*Book of Nativeness*) في التنجيم الزرواستري (الفقرة ب فوق) تضيف تفاصيل هامة جداً عن دروين لاحقين للترجمة من الفهلوية إلى الفارسية الحديثة أيام الفتح الإسلامية (أواسط القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي)، ومن ثم

من الفارسية الحديثة إلى العربية، بعد ذلك بتقريب أشاء الشريعة
العامة.

إن الباحث الذي أتد كلاً من هذه الروايات كان يختلف إلى
درجة معينة، باعتبار اختلاف مؤلفي النصوص ومثقفاتها. فالدينكرد
(*Dēnkard*) هو النص الرسمي للديانة الزرواسترية وكتاب التنجيم
الممزو إلى زرواستر كان معنياً، في المقعدة، بأن يثبت صحة هذه
النسبة، فيما كان النص الذي وضعه أبو سهل هو وثيقة أعدها
زرواستري كان قد اعتنق الإسلام بوصفه منجم الحلفاء العباسيين
من المنصور إلى هرون الرشيد^(٢٥). كتاب الدينكرد (*Dēnkard*)
يرى أن المعرفة الأساسية بأجمعها يحويها الأيشتا، وينظر إلى
«المعرفة العلمانية» الموضوعات الواردة ذكرها في (٥٧) - عن أنها
مستولدة منه^(٢٦) ولا يمكن لأبي سهل المسلم أن يتخذ الموقف
نفسه بالنسبة إلى الزرواسترية؛ ومن ثم فإنه يتخذ من بابل مهبطاً
لأصول العلوم جمعاء، ويبدو أنه يؤسس للعراق على أنه الموطن
الجغرافي لها كلها. ويتابع بعد ذلك تشتت العلوم بعد الإسكندر
ويعزو استردادها وإعادتها إلى العراق إلى الساسانيين، على نحو
ما يذهب إليه الدينكرد

إن العناية الرئيسية التي برمي إليها هذه الروايات جمعاء هي
أن كل العلوم تحتاج أصلاً من الأيشتا (*Avesta*)، أي العاكون

(٢٥) به من حيث أن يأس الرواية عن إيمانه بالإسلام من حيث إنه دين من
المؤكدة أنه كان قد قدر نفسه للخدمة السياسية وعلى كل نخل الحقيقة الخاصة هي أنه
ولد زرواسترياً وكانت معرفته بالديانة القديمة ولديها معرفة داخلية. انظر سيرته في
Fingret «*Ahū Sahī in Newbāzī*» in: Varshner, ed., *Encyclopaedia Iranica* vol.
1, p. 369, and *The Thousand of Ahū Mā shā*, pp. 9-10

(٢٦) من حيث إن جميع المعرفة العلمية كان المرادون (Mardān) يفترون أن
أصلها هو من الذين الصالح... ومن ثم فإن اعتقادها كان يشير إشارة إلى الحكمة
المرتبطة؛ انظر: «The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian
Scriptures» p. 125

الزرواستري وأن الحفاظ عليها وجمعها ونشرها يعود الفضل فيها إلى الساسانيين والأبرز فيهم هم أردشير الأول وسابور الأول وكسرى الأول أنوشروان. كانت وجهة النظر هذه منتشرة على نطاق واسع في القرن العباسي الأول، ويمكن الاستشهاد عليها في عدد من الكتب المعاصرة^(٢٧)، كما شاعت في ما يمكن أن يوصف بأنه مستوى شعبي، وهو الاعتقاد بأن زرواستر نفسه هو الذي ألّف العلوم القائمة بأجمعها وأنه دونها في جميع لغات العالم. يقول تسطا بن لوقا اليمليكي (ت ٣٠١ هـ/٩١٣م) في رسالة إلى راعيه وصديقه المسلم أبي عيسى ابن المنجم ما يلي

«يدعي الزرواستريون أن زرواستر وضع كتاباً من اثني عشر ألف مجلد، وكان علاقه من جلد جاموس الماء وكان مكتوباً بماء الذهب، وكان هذا يحوي جميع العلوم وجميع اللغات... فعلى سبيل المثال عندما كان يكتب «باسم الله الرحمن الرحيم» كان يحط «باسم» بالمارسية والله بالسنسكريتية و«الرحمن» باللغة السلافية [الشمالية] و«الرحيم» بالسريانية. وهكذا دواليك خلال ما تبقى من النص حتى ينتهي من اللغات كلها. ثم يبدأ من جديد إلى أن صلا المجلدات الاثني عشر ألفاً، وهي المختلفة بجلد جاموس الماء. وهذه المجلدات ما زالت موجودة عندهم، إما كاملة أو جزئياً، أخبرتني بذلك رجل اسمه ابن زبيدة وأدويا المؤيد والمقلد بن أيوب وفرس آخرون»^(٢٨).

(٢٧) إن أسطورة «إمام» جميع الكتب في إيران من الهند رومنة تبدو أيضاً في عمل تنجسي من وضع ما شاء الله (Mazdaiah) الكبير، ومحموط فقط في اللاتينية وقد اعتمد حديثاً أنه من أعماله! انظر David Pingree and Charles Burnett, eds., *The Liber Astronomicus of Hugh of Santalla*, Warburg Institute Surveys and Texts, 26 (London: Warburg Institute, 1997), pp. 6-7.

Ali Ibn Yahya Ibn al-Munajjim, *Une Correspondance aléno-* (٢٨) *chronique entre Ibn al-Munajjim, Hunain Ibn Ishac et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, *Patrologus Orientalis*, t. 40, fasc.

مثل هذه النظرية الإحيائية الأيديولوجية للتاريخ كانت تلقى قبولاً لدى عدد من المجموعات البشرية (أو المقيمين في دائرة انتحائية، كما يبدو أننا ندعوها اليوم) في العراق العباسي المبكر فالترس الرواسطيون المقيمون في حمص العباسيين يرون في ذلك واجباً دينياً يحتم عليهم أن يدرسوا إلى جانب الأفتناء كل العلوم الأخرى التي تنشئ عنها، والوارد ذكرها في الديكتة؛ إذ إن قرار أنوشروان البين كان واضحاً في ذلك (§1). والفرس الذين اعتنقوا الإسلام كان بإمكانهم أن يروا أن دراسة جميع العلوم هي جزء من تراثهم. إن الأكثرية من غير الفرس الذين كانوا يقطنون العراق يومها كانوا من الناطقين بالآرامية، من الفريقيين كليهما - الذين اعتنقوا الإسلام والمسيحيين واليهود. وبالنسبة إلى هؤلاء، وهم الذين يبدو أن رسالة أبي سهل قد كتبت من أجل فائدتهم، فإن مثل هذه الرسالة الأيديولوجية كان لها أهمية خاصة. فإنه، على الرغم من تشبههم بالهلينية، يبدو أن المواطنين الأصليين من الناطقين بالآرامية كانوا يعون أنهم، في الحقيقة، هم المتحدرون من البابليين القدماء. يقول سفيروس النصيبتي عالم السريانية الأبعد شهرة في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي (انظر الفصل الأول) يقول بذلك على أوضح وجه «في رأيي ليس ثمة من شك في أن البابليين هم سوريون [أي ناطقون بالآرامية]^(١٩). إن تبي الحكام العباسيين لمثل

4, no 181 (Tunahout, Belgique: Brepols, 1981), p. 610 (text) and p. 611 (French = Translation).

وقد أشار كل من سير وريا إلى مصادر معلومات قسماً بقيت غير معلومة.

F. Nau, «Le Traité sur les 'constellations' écrit en 661 par Sévère (74) moabite, évêque de Gennes», *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 27 (1929-1930), p. 352, et S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», Paper Presented at *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (conference), edited by Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980), pp. 25-34.

هذه الطفرة كان لا بد أن يؤدي إلى دعم الأراميين، الذين كانوا، ولا بد، يرحسون به، خاصة بعد قرون من الاصطفاء، بمعنى الكلمة الحرفي وبالمعنى الثقافي، الذي لقوه على أيدي البيزنطيين الحليقيديين [أي الذين قبلوا قرار مجمع خلقيدونية ٤٥١م، فكانوا مخاللين لمسيحيي العراق من حيث المذهب (المترجم)]. وأخيراً فإنه بالنسبة إلى العرب المسلمين فقد كانت القضية ذات أهمية غنيلة يومها إذ لم يكن لهم فيها لا مصلحة تاريخية ولا إثنية؛ إذ يبدو، حسب جميع الروايات أنهم كانوا يرون أن درس العلوم جمعاء هو استمرار للتقليد المحلي كما أنه كان استمراراً لسياسة الأباطرة العظام الذين حكموا في الأجيال السابقة، وهو أمر جدير بالثناء من حيث طبيعته

فصلاً عن ذلك، فإن الذي تنمق الروايات الثلاث على معله هو أن أي كتاب يوناني هو، تحديداً، جزء من القانون الزرواستري إذ إن نهب الإسكندر لإيران تسبب في تعرف اليونان إلى هذه الكتب؛ ومن ثم ترجمتها ودرسها يعنيان استعادة المعرفة الفارسية القديمة. ويبدو هذا على أشد وضوح في الرواية ح. وفي نهاية المطاف كانت هذه الرواية هي التي حظيت بالتموق وكُتبت إلى أن تصبح المقولة الحكمية التي نالت القبول. وتظهر بعد ذلك بقرون في شرح ابن خلدون لتطور العلوم

«وأما عند الفرس [في المصور القديمة] فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً، ونظامها مقسماً، لما كانت عليه دولتهم من الفحامة واتصال الملك. ولقد يقال: إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وعُلب على منكرة الكينية [الأحمونية] فاستولى على كتبهم وعلومهم»^(٣٠).

Im Kharton, *The Magadish An Introduction to History*, vol. 3, (٢٠٠) pp 113-114, and

في جندوب: مقالة أبي خلدون، ص ٨٩١

إن لائحة الكتب الواردة في (53) لا تترك مجالاً للشك في طبيعة هذه الكتب ومصدرها؛ وعلى أساس صحة ما ورد في النص فقد جاءت هذه الكتب من مصادر بيزنطية (أي يونانية) وهندية. والعنصر الهندي، مع أنه ذو أهمية، فإنه صغير نسبياً وليس هو موضع اهتمامنا الآن. وعلى كل، فإن اليوناني هو ذو دلالة أولية لأن الموضوعات الواردة ذكرها في لائحة المعلوم اليونانية التي درست في الأزمنة الفليبية المتأخرة وتُرجمت، في نهاية الأمر، إلى العربية أيام العباسيين. وعلى نحو خاص فإن الموضوعات المفروجة هي الآتية^(٢١) الطب والهندسة - يذكر البينكرز في مكان آخر المحسبي لطيموس - والتي تشمل التصحيح أيضاً؛ والكلمات الخمس التالية - الحركة والرمز والمساحة والمادة والحدث - هي إشارة مباشرة إلى كتاب أرسطو الكون والفساد (*De generatione et corruptione*) حتى في عنوانه باللات، ومع الموضوع الذي يعالجه. والمسقط يشير، ولا شك، إلى الأورغانون الأرسطي، وقد تحوي عبارة «الصناعات والمهارة الأخرى» إشارة مضمنية إلى الكيمياء^(٢٢). وثمة إشارات متفرقة إلى بعض من هذه الصناعات خلال البينكرز، ويذكر بيلي (Bailey) المسقط والجلديات والهندسة^(٢٣). ولا شك في أن بعض هذه الكتب وصل إلى الفرس عبر السريانية، إذ إن الآراميين كانوا غاضعين للامبراطورية الساسانية طوال وجودها. أما أن السريانية كان لها، على الأقل، دور في هذا النقل من اليونانية إلى الفهلوية فتفصح الإشارة عنه

(٢١) انظر التماسيل في Baile, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century* Books, pp. 61-67

(٢٢) هنا ما اقترحه بيلي في المصدر نفسه، ص ٢٢٨، المعلق ٣٣

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨١

كلمات يونانية معينة تظهر أيضاً في المهلوية مثل «فيلسوف»
واسفطاني»^(٣٤)

إن ما يقوم بدور حاسم في هذه الأيديولوجية الإمبراطورية الرومانيّة الساسانية - في حقيقة الأمر لانه العنصر الذي لا عنى عنه والذي يفسني عليها الصدنية والترابط المنطقي - هو ثقافة الترجمة التي تتولاها وتنسج عليها. وما لم ينظر إلى الترجمة لا على أن لها وجوداً فحسب، بل على أنها شأن ثقافي، فإن الدعوة الأيديولوجية للأفشتا (Avesta) على أنها مصدر كل العلم والفلسفة لجميع الأمم لا يمكن التوزيع بينها وبين الحقيقتين التاريخيتين الأولى التفوق الذي لا جدال فيه للمعرفة اليونانية في العالم الذي تلا الهلينستية في الشرق الأدنى، والثانية الترجمات التي تمت في الواقع من اليونانية (ومن السنسكريتية) إلى المهلوية أيام الإمبراطورية الساسانية (وقد وردت اللانحة التي زوفا بها أبو سهل في ٩٧). وعية منها في أن تكون فعالة فإن الأيديولوجية الرومانيّة ترتكز كلياً على الترجمة: على الترجمات المزعومة التي أنتجتها قروح الإسكندر من الأفشتا إلى اليونانية ولغات أخرى إلى المهلوية، والترجمات التاريخية من اليونانية ولغات أخرى إلى المهلوية في الفترة الساسانية. والبص التنجيمي لـ «رواستر» يرؤدنا بدور تال بعد، في ثقافة الترجمة، وقد أحدثتها هذه المرة العنوج العربية. من المهلوية إلى الفارسية الحديثة إبان العنوج بالذات، ومن الفارسية إلى العربية لاحقاً بعد قرن. وإذ انتهزت الإمبراطورية الساسانية ودالت السلطة الزرواسترية المركزية التي كانت تسند الأفشتا (Avesta) في اللغة القديمة، فإن ترجمة نصوص الأفشتا (Avesta) إلى لغة سائدة (الفارسية الحديثة) كانت مسبب الاحتفاظ

(٣٤) نظر الساندة الكلاية في المصدر نفسه، المجلد ٣، ص ٨٥، الهامش

١ ص ٨٦ ومن ١٥٧

بهذه الصورة، والأسباب التي أدت إلى الترجمة اللاحقة من العارسية إلى العربية يزودنا بها النص نفسه ويبدو أنها بعيدة عن المرمى: إحياء للزرواسترية بالعربية، على نحو ما تبناه ضياع، التي ستبحث في القسم التالي.

ومن ثم فإن الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية كانت قد أنضحت كلا الأمرين: الأول مجموعة أعمال كاملة على أنها أساس الحضارة - فمن حيث الجوهر هي جميع الأعمال المتحدثة من الأيام الحالية في اللغات جميعاً، إذ إنها مفروض إما أن تكون مترجمة عن الأفششا (*Avesta*) أو مستقاة منها - والثاني هو استشراف ثقافي جميل أمر اكتسابها يسيراً ومحبطاً على السواء، ولكليهما أثر فعال في عملية النقل.

رابعاً: التاريخ المعيني على التنجيم على أنه أيديولوجية سياسية

إن التاريخ المعيني على التنجيم هو رواية التاريخ الأسري على أساس دورات زمنية مختلفة في طول أزماتها، إذ إنها ترمع تحت سيطرة النجوم والكواكب السيارة. ومؤلف أبي سهل، كتاب المهملان، الذي اقتبست منه (الفقرة ج) قبلاً، هو، على وجه الدقة، تاريخ تنجيمي، وهو واحد من أقدم الكتب من هذا النوع بالعربية إن لم يكن أقدمها على الإطلاق. بعد أن يقص تاريخ انتقال المعلوم بنهي أبو سهل روايته بأن يؤكد على معنى الفسفة الخلفي على نحو واضح، إذ إنه يقول

«إن الشعب في كل زمن ودهر يقبس تجارب جديدة وتجدد له معرفته على حسب ما تفرضه النجوم وإشارات البروج، وهو القرار الذي يتولى تصريف الزمن بحسب إرادة المولى القدير».

والرسالة الموجهة إلى الحكام المباسين ينة: إن النجوم قد

قصت، بإرادة الله - وهذا هو الهدف من كتاب التاريخ التنجيمي لأبي سهل - إن الدور هو الآن دور العباسيين لتجديد العلم، على نحو ما كان للساسانيين من قبل. إن ما رسمه كسرى الأول أنوشروان أصلاً من حيث نشر المعرفة وأودع كتاب الذهبكزذ، يعيد أبو سهل صياسته ويظهره وبمهارة بالغة الدقة وكأنه صادر في الأصل من الله، ولكن الهجوم كانت السبيل. وبعبارة أخرى فإن ما كان رومانسكياً أصلاً جعله أبو سهل ذا هدف وأكسبه حلة إسلامية.

وإذاً، فالغرس من تاريخ أبي سهل التنجيمي هو وضع أيديولوجية سياسية. فالتاريخ التنجيمي أو التنجيم السياسي كان هاماً بالنسبة إلى العباسيين الأوائل لأنه حفنٌ وظيفتين حيويتين الأولى سياسية إذ إنها زودت سيادة الدولة العباسية، التي كانت دورتها قد بدأت تقرأ، على نحو ما رسمته النجوم ويأسر من الله في النهاية، برسالة تنضم إنداراً إلى جميع الخصوم المحتملين للحكم العباسي، أن أي نشاط سياسي لهم محكوم عليه بالفشل؛ والثانية أيديولوجية إذ إنها أدخلت في روح القوم أن الدولة العباسية هي، من حيث المخطط الأكبر لكل ما تتحكم فيه النجوم، الوارث الشرعي الوحيد للإمبراطوريات القديمة في أرض الرافدين وإيران والساسانيين الأسلاف الأدنى^(٣٥).

وكان لدى المنصور أسباب تبرز تبني سياسة تحوي رسالة سياسية مزداها أن حكم الأسرة العباسية لا يُقاوم، ورسالة أيديولوجية أن الأسرة التي قامت حديثاً هي في

(٣٥) D. Pingree, «Kasāra in The Encyclopedia of Islam, vol. 5, pp. 130-131. (تنجيم سياسي، انظر

وس هنا دور التاريخ التنجيمي يدخل التاريخ العربي الإسلامي لأسباب، من الواضح، أنها كانت سياسية، ويبدو تأثيره في أواخر الأولى، إن إشارات المعنوي إلى الحلفاء تسببها لفرداً أبراهيم المأفوقه من كتاب ما شد الله المعروف باسم المعواليه -

الواقع حليفةً للمساسنيين، إذ إنه كان عليه أن يقاوم خصوم الحكم العباسي في ما اتخذ شكل إحياء للحركات الفارسية والرواسنية.

وخلال الفترة الطويلة التي استأجتها الثورة العباسية حتى يتم نموها في إيران وخراسان بين سكان كانت أغلبهم فارسية، كانت الرسالة الرئيسية ذات الشقين التي نبثها الدعوة العباسية هي أن الأسرة الأموية كانت على وشك السقوط وأن من يخلفها هو الرضا من آل البيت. ولم يكن من اللازم أن يكون للأمير الانطباع نفسه بين جماعات من السكان الذين لم يعتقدوا الإسلام. كان ثمة الكثيرون ممن يتبنون التحلص من حكم الأمويين العربي، على نحو ما كان عليه العباسيون، لكنهم كانوا يختلفون رأياً في من يخلفهم. وبعبارة أخرى، فإن دعوة الثورة العباسية أدت إلى قيام آمال في سقوط الحكم العربي ومن ثم تصورات نظام لم يره الجميع، بطبيعة الحال، على أنه إسلامي وعباسي. فقد كان ثمة جماعات متعددة معنية بإحياء الأديان الفارسية الوطنية، كانت تطرح برامجها وأيديولوجيتها، وكانت هي أيضاً تدعو إليها على أسس دينية استعابية لتلك التي كان المسلمون يطرحونها.

إن المصدر الأول للمعارضة تكوّن من عناصر السكان المحليين أو فئاتهم، فضلاً عن كبار الملاكين الذين كانت شؤونهم قد تضررت بسبب الحكم الإسلامي المباشر في خراسان، والتي يمكن أن يشار إليها على نحو عام على أنها

Rommshel, A. (Hartman) «مدى أهمية عامة يجب أن يستمر البحث فيها انظر» *History of Native Heterogeneity* pp. 110-113, and note 3, p. 134

لم يكن التجسيم مجرد واحد من المبررات التي يعللها المؤرخون، بل كان أيضاً، الدافع الذي أدى إلى كتابة مثل هذا النوع من التاريخ، على ما يبدو من نصية أبي سهل بن نوبخت وصورة الأصمغاني.

كانت حركات تشقاقية وانفصالية، والثورات التي حيكت ضد حكم المصور رمت إلى قلب الحكم العربي وإعادة نظم دينية فارسية مختلفة أو نظام توليفي من نزعات من الزرواسترية والزندكية^(٣٦). وقد كانت الثورات مرتبطة باسم أبي مسلم الخراساني قائد الجيوش الثورية العباسية في خراسان^(٣٧)، والدور البارز على نحو بين الذي قام به في إنجاح الثورة وقاعدته العريضة المتمركزة في مَرَوْه أدت إلى اختيار إمامه أمراً لا مفر منه (١٣٧هـ/٧٥٥م). وكان العصيان الأول الذي تسببت به هذه الحادثة هو عصيان أحد أمراء الجيش الإشبهادي (Isfahadi) شُيَاض (ت ١٣٧ - ١٣٨هـ/٧٥٥م)، وهو قائد من قواد جيش أبي مسلم، وهو الذي رعى الترجمة في الرواية ب (أعلاه) وقد تلا ثورة شُيَاض ثورتا بُرَاز (١٤٢ هـ/٧٥٩م) وإسحق الترك (١٤٢هـ/٧٥٩م).

وقد كان ثمة نموذج ثان لمقاومة السياسة العباسية جاء على أيدي الدهاقين، وهم أسعاب الأملاك الواسعة من طبقة الارستقراطية. كانت هذه الطبقة قد نالت نفوذاً كبيراً مقابلته بالامراطور الساساني، وأصبحت تدير أمور السكان المحليين في

(٣٦) من أجل الاطلاع على هذه الحركات على نحو عام، انظر Ghaham Hovami Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au IIIe et au IVe siècle de l'ère* (Paris: Les Presses modernes, 1980), pp. 111 ff.

في التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والدينية للحركات هذه شرحها على نحو

مفضل: B. Scarra Amoretti, «Sects and Heresies» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 4 *The Period from the Arab Invasion to the Seljuqs*, pp. 481-519, and «Manichaeism and the Khurramiyas» in: Walter M. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies, no. 4 (Albany, NY: Bibliotheca Persica Press, 1983), pp. 1-12.

وفي هذه الدراسة يركز مادلونغ تركيزاً أكبر على الدواعي الدينية؛ انظر أيضاً W. Madelung, «Khurramiyas» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 5, pp. 63-65.

The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 141

(٣٧)

المناطق الخاصة بها على أنها الحاكم فعلاً. وفي أيام الحكم العربي، الذي كان هؤلاء قد قبلوه في غالب الحالات على أساس معاهدات سلموا البلاد بموجبها، واحتفظوا بامتيازاتهم. وكانت سياسة الأمويين في هذه القضية تقوم على السماح لهم بالاستمرار في القيام بدورهم كحكام محليين يقومون بإدارة شؤون السكان غير المسلمين الذين توجب عليهم دفع الجزية؛ ولم يكن المسلمون - العرب منهم ومعتنقو الإسلام من الفرس - حاصرين، بطبيعة الحال، لسلطانهم، إلا أن هذا الأمر لم يكن قضية في أيام الأمويين بسبب العدد الضئيل من معتنقي الإسلام الذين قد يعنون بذلك. وعلى كل، فلما جاء العباسيون ومعهم دھوتهم إلى قيام مجتمع إسلامي أفراده سواسية كاستان المشط، أخذت قوة الدھاتين تضعف تدريجاً بسبب تزايد اعتناق الإسلام. ومن ثم كانت مقاومتهم لقضية العباسيين، على ما تتضح، لا بسبب من مشاركة عدد من الأسر الأرستقراطية في الثورة فحسب، بل بسبب الثورة التي قادها واحد من صفوفهم ضد المنتصور وهو أسناديسيس (Ustādisīs) في سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م^(٣٨)

إن أيديولوجية هذه الفئات المقاومة كانت، على درجات مختلفة واهتمامات متباينة، حركات إحياء زرواسترية. وخلال صااق الثورة العباسية بكامله، وفترة ما عقبها من اضطراب، تمكنت

(٣٨) وللمزيد من المعلومات حول تهديدات سياسي أسناديسيس وقاعدته الأخير التابعة له من الدھاتين، انظر Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* pp. 63-65, 44, 90-92 and 183-184.

وللمزيد من الدقة، انظر A. K. S. Lambton, «Islam» in *The Encyclopedia of Islam*, vol. 4, p. 16, and *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*.

وبالنسبة إلى المصادر حول الدھاتين تحت الحكم العربي في بداية العصر الإسلامي، انظر M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), pp. 95-99, and A. Talazoh, «Dehqān» in V. V. Vahman, ed., *Encyclopedia Iranica*, vol. 7, pp. 223-225.

الترجمة من القيام بدور بارز في المحاولات التي تمت على أيديهم للوصول إلى الشعب وتجديد المؤندين ونشر الدعاة. ويبدو أن الأسباب كانت تكمن في الحاجة إلى الوصول إلى تلك العناصر من السكان العرس التي أصبحت يومها تتسبب استعمال العربية، على نحو يفوق مقدورهم في الفارسية التي كان عدد كبير من النصوص الدينية الزرواسترية مدفوناً بها، وبالمثل بقصد المحافظة على النصوص الجماعية الزرواسترية في لغة العرب المستمرة صموداً، وهي النصوص التي أصبحت، بعد تدمير الدولة الساسانية والبناء الديني قبل ذلك بقرن، معرضة لخطر الصياع إذ لم يكن لها حراس رسميون. وترجمات المادة الزرواسترية التقليدية إلى العربية كانت أداة دعائية لإقناع هؤلاء الفرس «المحيرين» الذين لم يكونوا قد عرفوا الفهلوية، بجمعية سقوط الأمويين وصحة التقليد الزرواستري الذي كان الحفاظ عليه هو الهدف.

إن هذا الأمر يدعو جليلاً في تصرفات سنيان، الذي كانت له، فضلاً عن مطامعه السياسية، مطالب أيديولوجية وثقافية واضحة. صحيح أن ثورته قامت في أعقاب إعدام أبي مسلم، إلا أنه لا شك في أنها كانت قد مرت عليها سنون وهي في دور الإحباط. كان قد نذب من يقوم بترجمة النص التنجيمي الزرواستري، الوارد ذكره في الرواية ب (فقرة ٣)، من الفارسية الحديثة إلى العربية، وبذلك أتت لنا مناسبة سعيدة نشرت لنا شهادة مدفونة توضح مخططاته في إحياء الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية. وعلى ما نقرأ في مقدمة تلك الرواية فإن سنيان أمر بتلك الترجمة لأنه أحس أن انتشار العربية السريع كان يلقي بالكتب الزرواسترية التقليدية المدفونة بالفهلوية إلى زاوية الإهمال. وتشير المقدمة ذاتها إلى حادثة هي أن سنيان ممانلاً دفع شخصاً اسمه مامانكزاد إلى ترجمة الكتاب نفسه من الفهلوية إلى الفارسية الحديثة قبل ذلك بنحو قرن، عند سقوط الإمبراطورية الساسانية

(٣٠٠هـ/٦٥٠م)^(٣٩)، أما آل الكتاب الذي اختير للترجمة كان كتاباً عن التنجيم، وأنه يحتوي على التنجيم السياسي، فبدل على أهميته بالنسبة إلى أيديولوجية الحركات المقاومة للمسلمين.

أما التهديد الذي يمكن أن توجهه هذه الثورات نحو استمرار الدولة العباسية، فقد تبين درجات: أما المتصور فلم يكتف بأن قضى عليها واحدة بعد الأخرى على نحو حاسم، بل إنه طبق سياسة احتواء أيديولوجي، أي أنه احتضن الأيديولوجية الزرواسترية التي كانت تعتقها الحركات المزدخنة لأبي مسلم باعتبارها عبسية مقصدة لإفراغها من جاذبيتها وأهميتها. وكان السبب الذي دفع المتصور إلى اتخاذ هذا القرار الواقعي، أي الجمع بين القضاء السياسي إلى جانب الاحتواء الأيديولوجي للحركات المقاومة للعباسيين هي الحقيقة التي لا لبس فيها، وهي أن أولئك الذين يحملون السلاح قد يكونون في الواقع قلة، لكن مريدتهم أكثر. ولا شك في أن المتصور كان يدرك أن هذا الأمر يصبح على نحو حاسم بالنسبة إلى حراسان وهي ولاية والسعة ذات أهمية اقتصادية على أعلى المستويات، والثالث على سكانها العنصر المارسي الزرواستري. واستمرار الأيديولوجية الدينية الزرواسترية وخلفيتها السياسية الساسانية تمثلان على أكمل وجه بما يحافظ عليه سكان عاصمتها العباسية نمرؤ من تقاليد. فقد كانت على الدوام مغلقة للثقافة الفارسية، وكانت هي الملية التي احتارها محمد بن علي العباسي مركزاً للحركات الثورية لأسرته والتي استولى عليها أبو مسلم سنة ١٣٠ هـ/٧٤٨م^(٤٠). وبأني نصنا التنجيمي الزرواستري

(٣٩) Pingree, «Mash'Allah, Some Sasanian and Syriac Sources», in: Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, p. 7.

(٤٠) إن مركبة معنية مروى في الثورات العباسية قد توثقت بالتفصيل في: Shaban, *Ibid.*, pp. 149-163, and C. E. Bosworth, «Shahr al-Shahsaban» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 6, p. 620b.

ليوثي التاريخ السياسي؛ إنها تدعو أبا مسلم «صاحب السلطان»، ومن الواضح أن هذا كان المقصود به مَرْو، مركز الثورة العباسية؛ ومرّو كانت تُعرّف أيضاً على أنها موقع للنشاط في الترجمة من البهلوية أو المارسية الحديثة إلى العربية.

وقد استمر النشاط الثقافي في مَرْو قروناً عديدة بعد أبي مسلم. ففي أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي كان العامون، حفيد المنصور وخليفة المستقبل، (وقد كانت أمه فارسية - وبحسب بعض الروايات - كانت حفيدا الدهقان الفارسي أشتاديس المذكور في ما سبق) يدرس التجميع هناك وقد التحق المنصور الساساني أساساً لتصرفه، على ما رواه الأخباري في المسعودي (اعتمدت في الفصل الرابع). وقد اتخذ العامون من مَرْو أيضاً عاصمة له خلال الحرب الأهلية ضد أخيه الأمين، ولم يدخل بغداد إلا بعد أن تركزت سلطته فيها، وعندما دخل مدينة المنصور. وكانت مَرْو مشهورة بخزائن كتبها حتى سقوط العباسيين، وثمة روايات عن علماء كانوا يدرسون فيها ويقومون بنسخ كتب فارسية هناك^(٤١).

هذا العرض المختضب، والذي يمكن التوسع فيه حسب الرغبة، يضع بين أيدينا تصوراً واضحاً للخلفية الاجتماعية والثقافية التي مكّنت الأيديولوجية الزروسترية من أن تظلّ حيّة قروناً بعد الفتح العربي. كان المنصور مطلعاً على هذا الأمر (إلحاحاً تاماً، وكانت مَرْو موضع عناية خاصة على أنها مركز مثل هذه الأيديولوجيات؛ وفي سبيل أن تكون الأمور هناك مضبوطة، حين

(٤١) على سبيل المثال اللاهوتي المصفي (ت ٢٤٠هـ/٨٣٠م)، حسيما ورد عبد الحميد بن أبي طاهر طيمور، كتاب بغداد، تحقيق هـ. كافر، ٢ مج للبرق، خراسان ١٩٠٨، ص ٨٧، و Jond Van Em, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, pp. 100-102.

ابنه وحليفه المهدي نائباً لصاحب السلطان في خراسان في مرو بين سنتي ١٤٢ و ١٥٢ هـ/ ٧٥٩ و ٧٦٩ م. ومع أن المنصور كان يعرف أيضاً أنه من اليسر نسباً أن يُقضى على المتهورين فإنه لم يكن أمراً ممكناً ولا مرغوباً فيه أن يُقضى على خلفيات ثقافية بكاملها. وفي هذا السياق يبدو أن قرار المنصور في اختصار الأيديولوجية الرواسترية ونقلها إلى بغداد لم يبد أنه دلّ على درجة خاصة من الحكمة فحسب، ولكنه كان واقعياً ومعقولاً.

لما نالت المواقف الثقافية الساسانية الرواسترية الرسي في بغداد بعد إنشائها مباشرة، أصبحت ترجمة المعرفة العلمانية جزءاً من العمل. وهذا يفسر، إلى درجة كبيرة، الدوافع التي كانت تكمن خلف الدعم الذي قدمه الحلفاء العباسيون الأرائل لحركة الترجمة. وهذا التفسير تزيده الحقيقتان التاليتان. إن الترجمات الأقدم عهداً للأعمال اليونانية لم تنقل في حقيقة الأمر مباشرة من اليونانية، بل خلال وساطات فهلوية، ويغلب على النصوص المترجمة أنها كانت تنحيمية في طبيعتها (قابل الفصل الخامس).

إن اهتمام المنصور بكل شاردة وواردة في حكمه في جميع القضايا السياسية والإدارية أمر معروف ومعترف به بحرية، وأمر شمول ذلك للأيديولوجية صريح. وسياسته من حيث القضاء على خصومه واحتواء أيديولوجيتهم يمكن أن تُرى في نواح أخرى أيضاً. ويبدو الأهم في هذا الأمر في اتخاذ اللقب المشرف «المنصور»، وكما فسرها محمد عبد الحي شعبان «الذي كتب له النصر». إن تضمين فكرة الخلاص لهذا اللقب واضح، ويبدو أن المنصور اتخذ للمجابهة دعوى الشيعة بأنهم يشتمون بالخطوة الإلهية التي بدت بعد انتصار المنصور النهائي، في أواخر ١٤٥ هـ (آذار/مارس ٧٦٣ م)، على المظالمين بالخلافة من الشيعة، على ما يذكره المسعودي المؤرخ. ويبدو هذا كله على أنه أكثر قبولاً إذا فُكر

المرء بأن المصور نفسه هو الذي اختار لابهة وخليفته لقب المهدي، وهو لقب شيعي على نحو لا يجارى^(٤٢).

ثمة أمر هو أصعب تمييزاً على وجه التأكيد، مع أنه من المؤكد أنه يحوي إشارة إلى الأيديولوجية الإمبراطورية المسمرة التي أرادها المنصور لمشروعها، وهي صورة الملكية التي بناها، بغداد، وحجتها وقناعاتها^(٤٣). ثمة بعض الخلاف في ما يتملئ بأهمية الصورة المستترة التي اختارها وأصلها، وقد تباينت الآراء إلى حد بعيد، فبينما ادعى البعض أن للامر أهمية مرتبطة بالهجوم أو بالكون، حسب الآخرين أن الأمر لا يبدو كونه عملاً عادياً، وثمة مؤلف يذلل رأيه في مؤلفين متتاليين بحيث إنه انتقل من موقع متطرف إلى آخر مثله. إن الهجوم الأيديولوجية التي تسكن الشخصيات التاريخية هي الأصعب للتوثيق منها، وبخاصة إذا كانت المصادر المتوافرة قلما تزودنا بالأخبار. وعلى كل، فإننا نعتبر في المصادر، وفي ضوء الجدول السابق، على قدر كاف من الأخبار الفصصية مما يسمح لنا بأن نتبين لعمليات أيديولوجية متشابهة ومألوفة كان لها وجود في بناء بغداد، ومثل ذلك التقرب المزودح

(٤٢) يشير المسعودي في كتابه التبيين والإشراف إلى اتحاد المصور هذا الاسم بغير أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التبيين والإشراف، تحقيق بشار بن جابر درويش (البيروت: مطبعة بريلا، ١٩٨٢)، ص ٢٤١، ٢٤٢. أما شعاع (Shaban) الذي لا يشير إلى المسعودي، فإنه يعامل الرمن الذي تلا القضاء على أبي مسلم مباشرة في ١٢٧هـ/٧٥٥م. انظر Shahab, *Islamic History: A New Interpretation*, part 2, p. 8.

ولي ما يتملئ بالكتاب العظيم التي تتخلها المباسون، انظر C. E. Bosworth, 'The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past', *Iran*, vol. 11 (1973), pp. 51 ff, and Shaban, *The Abbasid Revolution*, pp. 106-107.

(٤٣) من أجل الحصول على بحث متحكم للأسباب جمعة - السياسية والاقتصادية والإدارية - التي حبلت المنصور على أخبار المولى، حيث عززت على ما لا يقل عن تسعة عوامل، انظر: Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, pp. 86-87.

الذي أخذ به المنصور من حيث التوكيد على سيطرته فيما كان يحتار عناصر أيديولوجية من مختلف الشعوب والتقاليد التي تقوم الدولة المناسبة على أكتافها

بدءاً، فإن الصورة المستديرة للمدينة، وقصر الخليفة يترسّطها برمران إلى الحكم المركزي ويؤكدان بمشهي القوة أن المنصور سيد الموقف. ومع ذلك فإن المصادر تنبئنا بأن المنصور اختار الصورة هذه لأنه إذ يتوسطها، يكون على أبعاد متساوية من جميع أقسام المدينة. ويعتقد هذا كآته تطبيقاً لتخطيط المدينة على ما قال به إقليدس من حيث تحديد الدائرة (المبادئ)، الكتاب الأول، حد ١٥، ١٥، (Elements, Book I definition 15)، وقد دوّست في مطبع هذا الفصل ما يرفقه مؤرخو العلوم أن المنصور كان مصمماً بترجمة إقليدس؛ ويعتقد أنه قرأ أو أنه عهد إلى آخرين بقراءة ما كان قد أوصى به. وعلى كل فإن أهمية هذا الأمر بالنسبة إلى الفئات التي عرفت شيئاً عن إقليدس هي أن الخليفة كان يطبق هذه المعرفة القديمة. ومن ثم فإن النصيحة الواردة في الـ"نينكرغز"، والتي أضاف صياغتها أبو سهل إسلامياً، وهي أن يبحث عن المعرفة القديمة التي كان مصدرها وأن تستعمل، حققها المنصور هنا. فضلاً عن ذلك، فإن مجرد أن يكون موقع بغداد على مقربة للغاية من أكتيسيفون [المدان] عاصمة الساسانيين كان لا بد أن ترمز مرة أخرى إلى أن الأسرة الجديدة كانت، في واقع الأمر، ورثة الإمبراطوريات الفارسية القديمة، وذلك في نظر من كان يرمي إلى أن يرى الأمر من هذه الناحية. ومن وجهة النظر هذه، فإن المنصور كان يواصل السير على التقليد الإمبراطوري الساساني.

وتنبئنا المصادر أيضاً أموراً عن أبواب المدينة، إذ روي أن بعضها كان قد استعمله سليمان، الوارد اسمه في العهد القديم من الكتاب المقدس؛ على أنه بنى مدينة على مقربة من وابل، وأن التيجاج أفاد منها في وابل باللدات؛ وقد زُعم أن باباً آخره كان

قد حمل من سورية هو من صغ المراجعة. إن الفئات البشرية التي تمثلها هذه الأساطير لم تكن أمراً اعتباطياً، فإذا كان قرب الموقع من أكتيفون [المندان] والصورة الدائرية بالذات كانت تعني الكثير لشعب موثق بالثقافة الساسانية، فإن الأصل المزعوم للأبواب كان ذا أهمية لأهل الكتاب، اليهود والمسيحيين، وللمصريين وللأمويين. ومن ثم فإن المنصور أبرز بغداد لا على أنها رمز إلى حكمه عبر المنازع فحسب، بل أبرز الأسرة المعنوية أيضاً على أنها وريثة الماسي الثري لبلاد الشرق الأدنى بما فيها من فسيفساء لشعوب وأديان وتقاليد مختلفة⁽¹⁴⁾.

(14) إن بناء بغداد وأول السياسات العباسية قد قام Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies* (Detroit: Wayne State University Press, 1970) حيث أشار إلى أهمية موقع بغداد وشكلها في المسمعات ١٦٨-١٦٧، إذ يرى أن المنصور حاول أن يجعل نفسه وريثاً للإمبراطورية الساسانية البائدة، ويهدد الصمة كان يمكن أن يدور أولئك الأتباع الذين كانوا يعيشون في بلادها السابقة، بما في ذلك أتباع أبي مسلم، من ١٦١ كما أنه زعموا بمراجع عتية حول الموضوع نفسه في عمله الأخير. Jacob Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule: Princeton Studies on the Near East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966).

إلا أنه تحلى عن رؤية السابق كما فعل آخرون، ممن تبنوا نحو رؤية أهمية كوية في موقع بغداد وشكلها.

وقد تناول Oleg Grabar القضية من وجهة مؤرخ للفن، حيث كان ميالاً إلى موافقة لاسنر في موقفه الأساسي إلا يجوز أن ينظر إلى بغداد على أنها مجرد دسر للسياسة المعاصرة فحسب؛ بل على أنها محاولة تلبية في توجيه العالم الإسلامي إلى ماغي الشرق الأدنى الرافض، حتى فيما لو كانت بعض بطاقات مؤرخي الفن (المنظمة بالمجملات) يمكن التخلي عنها، فإن الحقيقة هي أن موقع بغداد وشكلها، مهما كانت الاعتبارات التقنية التي يمكن أن تؤثر في اختيارهم فلا بد أنهم كانوا يعترفون مع شجاعات المنصور الأيديولوجية. Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 2nd ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), pp. 63-71 and 67.

وبهذه المناسبة فإن جميع لاسنر الدلائل لنفس موقفه الأول لتعجز عن الإنقاذ، فارتد. Van Es, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschen. Eine Geschichte des Religions im frühen Islam*, vol. 3, p. 4.

خامساً: حركة الترجمة وقضية «بيت الحكمة»

يبدو استعمال المصنوع للتواصي البارزة من الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية واضحاً أيضاً في اختياره كبار رجال الإدارة من الطامع أو مثل هذا الاختيار يعود إلى أسباب كثيرة، عرضت لبعضها لتماماً في ما سبق، ولو أن أكثرها خارج عن مجال بحثنا، إنه فُقد أن العرس المشيعين بالثقافة الساسانية، ويقطع النظر عن القول باعتناقهم الإسلام وارتباطهم به، سيكونون عمالاً محلبيين لخلافته وللأسرة العباسية بوجه عام. وقد اتفق خلفاؤه معه في هذا التقدير (ودليل ذلك أن نفوذ الفرس في بلاط الخليفة تقوى أيام المهدي) ومن ثم فإننا نرى أعلى المستويات في الإدارة العباسية وحياة البلاط وقف على أسر من هذا الصنف، وكانت أسرة البرامكة وإن نُزيت من الأشهر بينها. وقد استمر هذا الوضع سائداً حتى سنة ٢٠٢ هـ/٨١٨م وهي السنة التي اعتيل فيها الفصل ابن مهمل وزير المأمون ورفيق دربه، والذي كان هو نفسه تابعاً للبرامكة، ولو أن هذا الأمر كان قد ضعف إثر سقوط البرامكة في ١٨٧ هـ/٨٠٣م وما تخلله من اضطراب الأمور في الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون^(١٥).

(١٥) إن الدراسات الثابتة قد تناولت هذا الموضوع بالتفصيل من أجل المسيرة التاريخية. انظر الفصل الخامس بالمهدي والهادي في Kennedy Irbid. يروى D. Sourdel بالدراسة المألوقة للترجمات الإدارية للبرامكة انظر Dominique Sourdel, *Le Vic-roi Abbaside de 749 à 935 157 à 326 de l'hexagone 2* tome 1, Paris: Institut français de Damas, 1959-1960, tome 1, pp. 127-131 ومن أجل نظرة شاملة للبرامكة، انظر المقال الذي وضعه إحسان عباس في Yarnham, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 806 - 809 وللتعرف على التوزيع، انظر: عباس إقبال، «خاندان ابوبخت» راجان نا فارها سي إيران، ٢٣ (الطبعة ١٣٦٦). وهناك دراسة لها توجد في: Musa Ibn Nawbakht, *Horaeopas Iranicus* = «الكامل الكتاب»، edited and translated by Labarta (Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1982), pp. 15-21

إن أهمية هذه السياسة التي اتبناها الحلفاء العباسيون الأوائل بالنسبة إلى حركة الترجمة لا تخضع للمبالغة. إن الأيديولوجية الرواسخية الساسانية التي أخذ بها المنصور حوت فكرة «إحياء الأعمال النجدة عبر ترجمتها إلى الفهلوية» وخلال القرن الذي عبر بين سقوط الأسرة الساسانية ونظام العباسيين أعيد توجيه هذا النشاط إلى ترجمة الأعمال الفهلوية إلى العربية؛ وفي زمن العباسيين الأوائل كان سلسلة ثقافة الترجمة هذه بالذات يشغلون أعلى المناصب في الإدارة. وقد أتبع لهم عون من المؤسسات ودعم مالي لكي يتولوا أمر هذا النشاط.

إن الأخبار القليلة التي يمكن الاعتماد عليها حول «بيت الحكمة» يحب تقديرها من خلال هذه النظرة. لقد سال الكثير من الحبر على غير جدوى في وصف «بيت الحكمة»، وغالباً ما كان هذا على نحو إسقاطات متخيلة ومؤهلة لمؤسسات ومشاريع بحث حديثة تعاد إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. الحقيقة هي أن الذي بين أيدينا من معلومات تاريخية عن «بيت الحكمة» هو من التندرة بمكان. وهذا نفسه يدل على أنه لم يكن شيئاً قسماً أو مهماً، ومن ثم فإن أصحيت تفسير يكون أكثر اتساقاً مع الرواية التاريخية^(١٦).

«وانظر أيضاً Pngren, «Abū Sahl b. Nawbakht» and W. Mubshaw, «Abū Sahl Emma al Nawbakht» in Varshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 369 and 372-373 respectively

(١٦) يصف يوسف المثل أنما صورة لدار الحكمة تمثل قمة المبالغة وذلك في

كستائب: Yusuf 'Isah, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques au Mésopotamie, au Syrie et en Egypte au Moyen Age* (Dumas: Institut français de Damas, 1967), pp. 9-57

هناك ٤٩ صفحة هي توليف خيالي على أساس لا يقو دينة من الشواهد، التي لا يتجاوز واحدنا السطر الواحد، في المصادر. وقد أعيد البحث في الموضوع مؤخراً في: M. G. Balay - Guendon, eds *Bayt al-hikma de Bagdad*, vol. 39 (1992), pp. 131-150

هذا نجد بحثاً مقبولاً ومعقولاً، لكنه، على كل، لم يتجنب المبالغة في الأمر»

«بيت الحكمة»، من حيث دلالته، هو ترجمة للتسمية الفارسية لمكتبة. وهذا واضح تماماً من قول لحمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٦٦ م) وهو الذي يعتبر من أوسع المؤلفين معرفة بفارس قبل الإسلام^(١٧)، إذ يقول في المقدمة التي وضعها لكتابه الموسوم الأساطير الصادرة عن بيوت الشعر أنه في إيران في الأزمنة السابقة للإسلام كانت الكتب التي حوت الرواية التاريخية التقليدية والقرارات المتعلقة بالحرب وتقطع متفرقة من الأسفار عن حصاهات المحبين المشهورين، زوجاً زوجاً، وكانت قد وصعت نثراً في الأصل، أضيفت صياغتها شعراً للملوك الساسانيين. وقد دوّنت هذه القصائد في كتب وأودعت «الخزائن» التي كانت تسمى «بيوت الحكمة». من الواضح أن هذه الرواية تشير إلى أن هذه كانت مكتبات ملكية أو أنها كانت، بطريقة أو بأخرى، مرتبطة بإدارة الدولة، إذ إن القصائد التاريخية أعدت لمصلحة الملوك. ويبدو من القرينة أن هذا كان وظيفة هذه الأماكن ومن ثم جاءت التسمية «بيوت الحكمة» كان المقروض أن تخزن فيها الكتب، وبخاصة الشعري منها، التي كانت مرتبطة بالماضي الساساني - وبعبارة أخرى، الكتب التي تضمنت رواية شعرية للأجداد الساسانية (وتجاً للأيدولوجية الزرواسترية الساسانية، الأغمينية)^(١٨). هذا الوصف

«مسلماً عن ذلك فإنه يمتد الطرف كلاً من الحلقة الساسانية ودلائلها، التي ميّنت إليها في ما بعد. والمشر وپولتي - عودس يحويان في ما بينهما إشارات واضحة للأدب المبكر. إلا أن دراسة پولتي - غودسن يشوبها أساطير في الشواهد وخاصة في ما يتعلق بأن طمعت القهرست دولة، طمعت يهرست التي بلا ترويج».

The Encyclopedia of Islam, vol. 3, p. 156.

(١٧)

(١٨) كتاب حمزة لم يشر بعد. أننا نقبل هنا من الخلاصة الإخبارية من محفوظات مصحف طبة برلين 1215. Or. Quest. 1215. الطبر Gregor Schepelzer, *Arabsche Handschriften*, Stuttgart: P. Bannier, 1990, part 2, p. 309.

ولما صمدون إلى هذه الإشارة في إنفاذي إلى: Van Es, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Habschen Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, vol. 3, note 5, p. 200.

لمكتبة القصر مؤيد في كتاب آخر أثارته المادح الساسانية هو أناب الملوك الممزو إلى الترخي. يحوي الفصل السادس منه حديثاً عن دراسة الملك للتاريخ الملكي، ويؤيدنا في هذه المناسبة بمعلومات عن دور مكتبة القصر في الحكمة^(١٩).

إن الرواية الأدبية الشامية تزخر بالحديث عن «إنشاء» أو «تأسيس» بيت الحكمة في البلاط العباسي مع ذكر المأمون وهرون الرشيد على أنهما الحليتان اللتان يمزى ذلك إليهما. في الحقيقة ليس لدينا قط ذكر في المصادر التي يصح الاعتماد عليها اعتماداً كلياً، ما يدل على مثل هذا «الإنشاء»^(٢٠). ويقدر ما يمكن أن أجزم به، ثمة فقرتان فقط وردتا في النصوص يرد فيهما ذكر الرشيد مرتبطاً ببيت الحكمة، وقد ورد كلاهما في فهرست لابن

لديم

(١) يقول^(٢١) إن أبا سهل بن نوح، الذي وصح التاريخ التتبعي الذي أشرت إليه سابقاً «كان في حراسة الحكمة لهرون الرشيد؛ وإنه توجم من العارسية إلى العربية وإنه

(١٩) F. Rosenthal, «From Arabic Books and Manuscripts, XVI: As-Sarakhi (?) on the Appropriate Behaviour for Kings», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115 (1955), p. 109a.

(٢٠) M. Rekaya, *al-Mamūn*, in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. ٦, p. 358a.

وفي هذا المجال يسمي Rekaya في الرأي إلى حد أنه يقترح تاريخاً لهذه الحادثة المعروفة، دون الإشارة إلى مصدره: «إن المأمون لم يعمل الأمر الثقافي لتأسيس بيت الحكمة في ٢١٧هـ/٨٣٢م»؛ إن المأمون، توفي، كما هو معروف في السنة التالية في ٢١٨هـ/٨٣٣م؛ فإنا صرح تاريخ «التأسيس»، فمعنى هذا أنه تمكن من استخدام المصادر المتأخرة، وحتى المؤرخ لكل من عرف عنه أنه عمل فيها - عالم الجبر الخوارزمي والمغربي يحيى بن أبي منصور ويؤيد موسى (انظر الفصل السادس) - كل ذلك خلال تلك السنة.

(٢١) ابن النديم، *الفهرست* = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٧٤، ٩ - ٢٧٤، ٨.

يكاد هذا يكون كل ما لدينا فقط عن بيت الحكمة العباسي المبكر. وعلى هذا يمكن أن نفرض أنه كان مكتبة فحسب، وأنه كان، من حيث إنه مؤسسة، جزءاً من الإدارة الساسانية وبيروقراطية الإدارة الحكومية، وهذه كلها نفسها العباسيون الأوائل. وعلى هذا فإنه ليس لبيت الحكمة تاريخ مستقل أو مقصد خاص، «بالتأسيس»؛ ويبدو من ظواهر الأمور أن الأمر لم يُعَد أنه كان «ديواناً» آخر ظهر فيما كانت الإدارة العباسية المبكرة في دور التكوين على أساس النموذج الساساني وتحت إشراف موظفين متبعين بالثقافة الساسانية. ليس لدينا أي خبر في ما إذا كان جزءاً من جهاز الدولة الأصلي الذي نُظِم أيام بدء الإدارة العباسية أصلاً. إن أول إشارة إليه التي نملكها تعود إلى أيام هرون، إلا أنه من الممكن أن يكون قائماً أيام المنصور والمهدي.

كان بيت الحكمة أو مكتبة القصر، في أيام الساسانيين، يقوم بدور الأرشيف الوطني على أكمل وجه. باعتباره المكان الذي كانت الروايات الشعرية للتاريخ الإيراني والحرب والحب على أنواعه تُنسخ فيه وتُحفظ - على الأقل هذا هو الحرف الذي نعرفه عنه. ليس لدينا أي سبب في أن نشك أنه في أيام الإدارة العباسية المبكرة احتفظ بهذه المهمة إذ إن اقتباسه تم على أيدي أشخاص كانوا حملة الثقافة الساسانية، كما كان قد عهد إليهم أن يوضحوا الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية على النحو الذي احتلته سياسة الخلافة. وبعبارة أخرى فإن دوره كان القيام بنسخ كتب تروي

«وس لم فقد كان المأسون آخر خليفة يمكن أن يمرى إليه إنشاء المكتبة في حينها الأصلية، إلا أن دودج يستشهد خطأً بكاتب القرنين من المهرست، انظر Muhammad Ibn Ishaq Ibn al-Nadim. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, edited and translated by Bayard Dodge, Records of Civilization: Sources and Studies. 83 (New York, London: Columbia University Press, 1970), pp. 230 and 651

حكايات التاريخ الوطني وقصص الحروب والحبّ الإيرانية. إن الإشارتين إلى وطنيته اللتين تملكهما تزقّدان، في واقع الأمر، هذه الشبهة؛ والفقرتان الوحيدتان اللتان تملكهما في المهرست حيث ثمة إشارة إلى نشاط في الترجمة، فإن هذه يُفصد منها الترجمة من الفارسية إلى العربية لا من اليونانية. وفي الرواية التي استشهد بها عن أبي سهل بن نُوَيْسَت، الذي كان من الواضح أنه موظف في بيت الحكمة كان عمله أصلاً ترجمة كتب فارسية، والجملة القصيرة عن «سَلَم صاحب بيت الحكمة مع سُهَل بن هرون اللذين توجسا من الفارسية إلى العربية»^(٥٥).

ثانياً، باعتبار ما يخص محتويات مكتبة القصر هذه من الإشارات البادرة التي تملكها يبدو أيضاً أنها تؤكد الفرضية بأن بيت الحكمة كان، في حقيقة الأمر، مكتبة للمكتب القديمة البادرة، مع أن البينة ليست قاطعة. يقول ابن النديم إنه نسخ الألفبانيين الحميرية والحبشية (الإثيوبية) من كتب كان يعتقد أنها كانت أصلاً في «مكتبة المأمون»^(٥٦)، ويشير في ما بعد إلى أنه كان في مكتبة المأمون مخطوطة على رقّ يخط عبد المطلب بن هاشم^(٥٧)، جدّ الرسول ﷺ. وهذا كله أيعد ما يكون من أنه مؤكد، حتى ولو فُرض أن مكتبة المأمون هي بيت الحكمة بالذات، فإنه من اليسير أن يُرى أنه بعد قرن ونصف القرن بعد المأمون، لما أصبحت

(٥٥) لم الأمر ليس مجرد مصادرة أو نشر القاموس حول رعاية المصور للشاه الذي أشار فيه إلى أنه طلب مؤلفات حول الموسوعات نفسها التي حولت في الروايات الساسانية الشرقية. فقد عهد إلى محمد بن إسحق (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م) بوضع كتاب عن تاريخ العالم والحروب، انظر: 'Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, vol. 1, pp. 257-258

كما عهد إلى عبد الجبار بن عدي بوضع كتاب عن فن الحرب، انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٧، ١٢٠، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧.

(٥٦) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٩، ٥، ١٩، ١٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

مكتبة ذات صفات خرافية في أيام ابن النديم، فإن كل كتاب نادر أو قديم أو أية كتب بالقبائيات غريبة، لا بد أن ينسب إليها. وابن النديم يكاد يقول هذا نفسه: «كتاب وقع إليّ قديم النسخ يشبه أن يكون من خزنة المأمون»^(٥٨)؛ (أضيف التأكيد أيضاً). وفضلاً عن شهادة ابن النديم لدينا رواية مشكوك فيها للغاية - ولو أنها أيضاً لها قيمة القديم - في تاريخ سيرت النسطوري (Nestorian Chronicle of Seert) عن نسخة مشكوك في صحتها لمعاهدة بين النبي ﷺ ومسيحيي نجران المرحوم أنها صادرة من بيت الحكمة^(٥٩) وإشارتان إلى كتب حول الصمات والسلوك الملكي، التي تتفق مع ما عرف من الساسانيين^(٦٠).

وأخيراً، فهناك الروايات الفريدة عن بيت الحكمة خلال حكم المأمون، والتي تقول إن محمد بن موسى الخوارزمي عالم الجبر والفلكي هو كان منقطعاً إلى خزنة الحكمة للمأمون^(٦١)، وأن يحيى ابن أبي منصور، وهو فلكي أيضاً، كان له مركز فيها ومعه أيضاً بنو موسى الثلاثة الحديث المهد^(٦٢). وهذه هي الإشارة الأولى في مصادرنا الضئيلة إلى أن أشخاصاً يمارسون شؤوناً غير دراسة التراث الساساني وترجمته استخدموا في بيت الحكمة أو كانوا ذوي صلة به. على كل يجب أن يُشار إلى أن صاحب بيت الحكمة المأموني كان سهل بن هارون الفارسي (الشعوبي) والخبير بالتهلوية^(٦٣).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٦، ٢٧.

(٥٩) A. Scher et R. Goyeau, eds., *Siirt, Chronique de Patrologus* (٥٩) *Orientalis* XIII, 4 (Paris: Fata Morgana, 1919), p. 601, et Balty-Guesdon, «La Bayt al-hikma de Bagdad», p. 114.

Balty-Guesdon, *Ibid.*, note 12, p. 152.

(٦٠) نظر.

(٦١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٤، ٢٥.

(٦٢) النعماني، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمختصرات المتألفات من كتاب إخبار الخطباء بأخبار الحكماء، ص ٤٤١ - ٤٤٢.

(٦٣) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، و ١٢٤، ١٢٥. *The Encyclopedia of Islam*, vol. 8, pp. 838-840.

هذا كل ما لدينا من أدلة أصيلة ومعتمد عليها، التي تمكننا من تصور طبيعة بيت الحكمة ووظيفته على النحو التالي. كان مكتبة أسست، على أفضل الفروض، كـ «مكتب رسمي» في أيام المنصور، على أنه جزء من الإدارة العباسية، وضع على نحو ما كان عند الساسانيين، كانت وظيفته الأساسية أن يُعنى بالأميرين كليهما: نشاط الترجمة من الفارسية إلى العربية للتأريخ والثقافة الساسانيتين ونتائجهما. وبهذه الصفة فقد استؤجر مترجمون فادرون على القيام بهذه الوظيفة وكذلك مبلدون للقيام على حفظ الكتب^(٦٤). كانت هذه الوظيفة في أيام الساسانيين واحتفظ بها كل أيام هرون الرشيد أي أيام البرامكة. ويبدو أنه، أضيف إليها في أيام المأمون، وظيفة أخرى متصلة بالنشاطات الملكية والرياضية، على كل، فإن هذا ما يمكن أن ندل عليه الأسماء المرتبطة ببيت الحكمة خلال هذه الفترة، وعلى كل، فليس لدينا معلومات دقيقة حول ما كانت عليه هذه النشاطات في واقع الأمر، وقد يخمن المرء أنها كانت تدور حول البحث والدراسة فحسب، إذ لم يكن أي من القوم الورد ذكرهم، في الحقيقة، هو نفسه مترجماً. إن التوجهات العقلية الأيديولوجية الجديدة للمأمون والتي منحت في الفصل الرابع، ستفسر الوظائف التي أضيفت إلى المكتبة في حكمه.

وهذا هو، إذًا، كل ما يمكن قوله عن بيت الحكمة ونحن آمنو العثار. من المؤكد أنه لم يكن مركزاً لترجمة كتب يونانية إلى العربية؛ إن حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية لم تكن قط من نشاطات بيت الحكمة. وبين عشرات الروايات، التي وصلتنا أو التي نتحدث عن ترجمة أعمال يونانية إلى العربية ليس ثمة واحدة منها تشير إلى بيت الحكمة. ويقارن هذا بالإشارات إلى الترجمات

(٦٤) انظر التذييل، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

من المارسية: لدينا عدد أقل من مثل هذه الإشارات ومع ذلك فإن اثنتين منها، وقد أوردتهما القهوصت كلتيهما، على ما أشربا من قبل، والأشد غرابية من هذا هو أن التقرير الذي وضعه نحين عن حركة الترجمة لا يشير إليه. وعلى فرار ذلك، فإن المكتبة لم تكن المكان الذي كان يحتضن المخطوطات اليونانية، باعتبار أن ذلك كان من واجبه. ويذكر نحين اليهود التي بذلها في سبيل البحث عن المخطوطات اليونانية. وهنا، أيضاً، لا يشير قط إلى أنه بحث عنها في بيت الحكمة في بغداد، الذي كان على مقربة منه (قابل المعصل السابع). وابن التديم الذي يدعي أن مخطوطتيه الحميرية والحيشية (الإثيوبية) وصلتا، من مكتبة المأمون، لا يقل شيئاً قط مثل هذا عندما يصف الأصناف المختلفة للكتابة اليونانية

وص المؤكد أن بيت الحكمة لم يكن أيضاً «أكاديمية» لتدريس العلوم «العديدة» أثناء القيام بترجمتها؛ إن مثل هذا الرأي الحاطيء لم يدر حتى في حلد المؤلفين الذين خلغوا لنا هذه الروايات المنحولة التي تملكها حول سبيل تعليم هذه العلوم (البحث في الفصل الرابع). وأخيراً فهو لم يكن مركز «مؤتمرات» لتجمع الباحثين حتى ولا بإشراف المأمون. كان المأمون ولا ريب (على عرار جميع الخلفاء العباسيين الأوائل) يدعو إلى مؤتمرات أو بالأحرى اجتماعات علمية، لكن ذلك لم يكن في المكتبة؛ إذ إن مثل هذا التصرف الاجتماعي غير اللائق من جهة الحليمة، وهو ما لا يمكن تصوره. إن المجالس كانت تعقد في قصور الخلفاء، عندما يحضرها الخلفاء، وفي ما عدا ذلك ففي المنازل الخاصة، على ما تشير إليه أوصافها الواردة في المصادر التي تحت أيدينا (انظر وصفاً لواحد منها دعا إليه المأمون في الفصل الرابع)^(٦٦).

(٦٦) إن ما ورد من نقاش في الكلام معروف أنه جرى في بيت الحكمة، على ما رواه عبد العزيز الكندي في كتاب الحميدة (Kitab al-Hayda) لا يجوز أن يحمل

وعلى كل، فإن الذي قام به بيت الحكمة لحركة الترجمة اليونانية - العربية هو نهضة جو يتيح لها أن تكون مرغوباً فيها، ويسر لها أن تبلغ شأوها بحاج. إذا كان بيت الحكمة، في حقيقة الأمر، مكتباً إدارياً حباسياً، فقد نجح في تنظيم ثقافة الترجمة المهيمنة إلى العربية، والذي يوحى به هذا هو أن جميع النشاطات التي تشتملها هذه الثقافة توحى بها - الأيديولوجية الزرواسترية لإحياء نصوص الأвестا (Avesta) القديمة عبر إعادة ترجمة الأهمال وكل ما يمكن أن يشمل ذلك - يمكن إدارتها على أنها نشاطات شبه - رسمية أو على الأقل بإعطاء من السياسة الرسمية. وعلى سبيل المثال فإن الترجمات المتعددة من اليونانية التي انتدب البرامكة من يقوم بها، يجب أن يطر إليها من هذه الباحة. إن الأمثلة التي شربها العلماء ورجال الإدارة الأهلون كان من الطبيعي أن يتبعها آخرون من الدوائر الأقل أهمية، من موظفي الدولة ومن أشخاص عابدين، وإذ تم هذا التأييد الرسمي الإضافي - ولو أنه كان على نحو غير مباشر - فقد تحققت الموافقة على الترجمة من اليونانية إلى العربية، ومن ثم فإن جذور الحركة وانتشارها السريع في الأرملة العباسية المبكرة يمكن تملّيه على نحو أوضح.

«سجل اليد النظر» 138. Balty-Guesdon, «Le Bayt al-hikma de Bagdad» p. 138.

إن هذا الكتاب المفهري مشكوك في صحته، وقد وضع ضد سياسة المأمون في قصة النجمة، انظر: Van Es, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert*; Hadravsky, *Eine Geschichte der Religionen im frühen Islam*, vol. 3, pp. 504-508.

الفصل الثالث

المهدي والحوار الاجتماعي والديني وحركة الترجمة

أولاً: بدايات الحوار بين المذاهب: كتاب «المقولات» لأرسطو والحوار الإسلامي - المسيحي

روي عن مصلو لا يرقى إليه الشك أن الحليعة المهدي (ت ١٦٩هـ / ٧٨٥م)، ابن المصنوع وحليفته، عهدَ بترجمة مقولات أرسطو (Topics) إلى العربية وقد نمت الترجمة، عبر وساطة سريانية ولكن مع العودة إلى اليونانية، حول سنة ١٦٦هـ / ٧٨٢م، وقد تمّ ذلك على يد البطريرك النسطوري طيماناوس الأول (Timothy I) بمساعدة ابن نوح، كاتب حاكم الموصل. ولم يكتب لهذه الترجمة للمقولات أن تكون الترجمة العريضة؛ فقد تمّ نقل الكتاب ثانية، بعد نحو قرن من الزمان، وقد تمّ ذلك هذه المرة عن الأصل اليوناني مباشرة على يد أبي هتمان الدمشقي، وفي ما يقرب من الخمسين سنة بعد ذلك نقل مرة أخرى على يد يحيى بن هدي (ت ٣٦٤هـ / ٩٧٤م) عن نسخة سريانية سابقة قام بها ابن حسين^(١). يبدو الأمر بداية أنه

(١) إن أرنولد إشاره إلى ترجمة عربية قُرء بفلم تيموثي عنه في وسائله النظر
النس والبيروغرافية الخاصة به في

أمر مثير للدهشة. فالمقولات ليست قراءته بعمية، ومن ثم فإن التساؤل عن السبب في أنه لمت الانتباه على هذا النحو في مطلع حركة الترجمة، هو أمر ذو شأن. ولعل الأمر الأكبر أهمية، وهو ما يبدو أنه أمر لا يقبل التصديق، أن يرغب خليفة مسلم في ترجمة هذا الكتاب بالغات لأرسطو. ولن يساورنا إلا القليل من الريبة في أن اختيار الكتاب يعود إلى محتوياته وصلتها الوثيقة بالأمور الملحة التي تولدت في قلب المجتمع الإسلامي، والتي

Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad, 749-1258, Corpus scriptorum christianorum orientalis*, v 420. Corpus scriptorum christianorum orientalis subedit, t. 39 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1960), p. 38. and Hans Palmien, *L'Église et l'Islam sous Tammékhé I (780-821) Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbassides: Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Tammékhé et al-Mahdi, Omam chrétien*, t. 3 (Beirut: Dar el-Machreq éditeurs, 1975), p. 106.

وفي عصر المصنفين لا يشير تهمزي إلى الحليمة بالاسم، إلا أنه ثمة أسباب جيدة التي يمكن بموجبها أن يضاف إلى البحث في هذا الجزء، بأن المهدي هو الممهور. انظر أيضاً: Jand Van Es, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Huzehra. Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York, W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, note 2, p. 23, and P. Kraus, «Zu Ibn al-Muqallā», *Revue de l'étude orientale*, vol. 34 (1934), note 3, p. 12.

ولم يكن يركز كراوس بحثه حول هذه المسألة. وكان قد اقترح بالمصادفة أن الحليمة كان على وجه الاحتمال (Wahrscheinlich) هرون. إن مقالة كراوس (Kraus) قد تطلعا إلى الحرية عبد الرحمن بندي في عبد الرحمن بندي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946)، ص 101 - 120، حيث يحدد كراوس (Kraus) بقوله «المعلم» وقد قرأ الترجمة العربية لكراوس أحمد فؤاد الأهواني الذي أورد هذا الرأي الاحتشائي على أنه حقيقة مؤكدة في مقدمته لطبعة قسم *Papers* من كتاب: أبو علي الحسبي بن عبد الله بن سينا، الشفاء، المصطلح والمعدل، تملين أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: أد. ن. ا)، (1965)، المقدمة العربية، ص 61. والمخطأ الذي وقع فيه الأهواني أعيد إنتاجه على يد الأماني - جمال في Richard Goulet, dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 tomes (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989-), pp. 525-526.

والتي تلخص المعلومات المتصلة معها حول الترجمات العربية لكتاب *Papers* بالإضافة إلى إشارات بيبلوغرافية أخرى

كان المهدي يرى أنه يجب أن يُنصَدَى لها. من المؤكد أن المهدي لم يكن ممياً بالكتاب بسبب من موضعه في الدراسات المنطقية اليونانية - السريانية في الفترة المتأخرة من الأزمنة القديمة، وهو موضع كان، على كل حال، قليل الأهمية؛ لونه، على حد ما توصلنا إلى معرفته، لم تكن له شروح سريانية، إلا أنه كان نُسمة ترجمة سريانية مبكرة للكتاب، تمت على يد أثناسيوس البَلْدِي (Athanasius of Balad) (ت ٦٧ هـ/ ٦٨٦ م)^(٢)، الأمر الذي يشير إلى أن أولئك الذين لا يقدرون على قراءة اليونانية كانوا على معرفة به؛ ومن ثم فقد لفت انتباه المهدي إليه.

فالمقولات يحلّم الجدل، وهو فن المحاكمة على قواعد منتظمة. إن الغرض منه والوارد فيه نصاً، هو تطوير أسلوب يمكن الواحد من المحاكمة عن مساواة أو ضدها على أساس معتقدات يقبلها الجميع؛ ومن ثم فإنه يروّنا بقواعد المناقشة المرتبطة بالمساواة والجواب بين خصمين - السائل والمجيب له، وتسم لاتحة في عاية الطول من القضايا التجريبية - نحو ثلاثية - تزودنا ببيدات للجدل أو مقولاته^(٣). والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الحاجة التي دعت لاحتضان مثل هذا النظام في أيام المهدي؟

(٢) لمرض المقولات بالسريانية، انظر S. Bruck, «The Syriac Commentary Tradition», in Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 3-15.

(٣) نُسمة حلاصة جيدة حول البلية الأصلية والأهمية الفلسفية والتاريخية للمنطيات عند أرسطو وهي ما نلا في مذهب المشاهير على نحو ما بدأ، فيدوفراسقوس (Theophrastus) فيقول: *Argument and Purpose in the Discussion, Questions inuitas*, v. 6 (Utrecht: Universitat Utrecht, 1993), pp. 10-51.

وفي المطبوعات ٢٧٨-٢٨١ من المصدر نفسه، يوجد القارىء بغير عراقية متلخصة ملحة للأعمال الثرية التي تتناول المنطيات الأوسلية.

قد بحث في الفصل السابق كيف عمل المهدي على صياغة أيديولوجية إمبراطورية مبية على دعوى أساسها أن الدولة العباسية كانت قد قامت على ما سمته النجوم، ومعنى هذا، في نهاية المطاف، أن ذلك جاء من الله تعالى، وأنها ستكون حليفة للإمبراطوريات العالمية التي سيبتها في المنطقة والأيدولوجية المرسومة على الجهة الأخرى لها والتي هي سابقة لها، هي دعوى العباسيين بأن يقيموا دولة قوامها المواطنون المسلمون الذين يتمتعون بحقوق وامتيازات متساوية. إن المنصر الإسلامي في هذه الأيدولوجية، الذي أدركه الحليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (حكم ٩٩ - ١٠١ هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠م) على أنه سبيل لوقف التفكك الذي كانت تتعرض له الدولة الأموية، بسبب سياسة التمييز العربية التي كانت تتبعها، هي التي آلت، في نهاية المطاف، لأن تكون النقطة التي دارت حولها الدعاية العباسية وأصبحت العصر الأساسي في الدعوة التي حملت العباسيين إلى السلطة. كانت آثار هذه السياسة مزودجة. ففي الجهة الواحدة كانت تمنى أن العرب الذين كانوا قد «انصهروا» أو العرب الذين «تفرسوا» والذين انقطعتم صلاتهم بالقبيلة العربية وغير العرب الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام - وهم أركان الثورة العباسية في كلا البلدين العراق وخراسان - فتحت أمامهم السبل إلى مواقع السلطة والتفوذ^(١). وأن هذا هو الذي حدث في الحقيقة بزيده، بأنه منذ بداية الأمر، تسنم أمل المحكم من غير العرب أعلى المراتب في الإدارة العباسية والجيش؛ وهذا هو، على وجه الدقة، ما تذمر منه العرب في الزمن اللاحق،

(١) إن مسيرة الثورة العباسية وأيدولوجيتها قد عرست مع تحليل وافي في الكتاب المرتبط بعنوانه شهبان (106. A. Shaban) للاطلاع على أهمية سياسات عمر الثاني الأموي، انظر M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), pp. 89-92.

وهناك مراجعة صفيكية للثورة في: Hugh Kennedy, *The early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1981), pp. 35-45.

بقطع النظر عما إذا كانوا يكونون ميوّلاً للامويين أم لا. إن الأمر وارد على نحو لا يقبل الشك على أنه الصفة المميزة لحكم المنصور في ما رواه الأخير للفاخر، مباشرة بعد الفقرة المقننة في الفصل الثاني.

«وكان أول خليفة استعمل مواله وغلتمانه [من غير العرب] في أمهاته [حكماً على المناطق] وصرفهم في مهماته وفدّهم على العرب فامتثلت تلك الحلفاء من بعده من ولده، فسقطت قادات العرب ورالت وناستها»^(٥).

وكانت النتيجة الثانية لهذه السياسة هي أن أصبح الإسلام، في كلتا الحالتين، المباشرة وغير المباشرة، أمراً لم يكن أيام الأمويين شيئاً يجب أن ينشر لهداية الناس. أما الناحية المباشرة فتتمثل في الأسرة التي وصلت إلى السلطة على أساس التحالف الإسلامية التي تدعو إلى الشمولية والمساواة، كان لا بد لها من أن تعمل على أن يدخل الناس في دين الله أفواجاً كي توطد مقولتها. أما في الناحية غير المباشرة فإن تحقيق هذه الأهداف، مع ما يرافق ذلك من إقصاء من الجزية لمتعني الإسلام، كان حافزاً لعبير العرب من السكان على اعتناق الإسلام. ومن هنا نلاحظ ارتباطاً مهماً في مدى اعتناق الإسلام مع تسلم العباسيين للسلطة. وهذا يتضح على نحو درامي بالنسبة إلى إيران، إذ إن درجة متسارعة لاعتناق الإسلام يمكن تلمسها حتى في الوقت الذي بدأت الدعوة للعباسيين يذو قرنهما في خراسان بعيد عام ١٠٠هـ/٧١٩م، وهي تزداد على نحو كبير جداً بعد عام ١٢٦هـ/٧٤٣م، وهو الوقت الذي أقر فيه المجلس الثوري في مازندران دعوى الأسرة العباسية. إن الارتباط دقيق بحيث لا يدع مجالاً للشك في مركزية الدعوة الإسلامية

(٥) أبو الحسن علي بن الحسين السموقي، «مروج الذهب ومبداء الحزم»، تحرير شارل بلا (بيروت: المؤسسة اللبنانية، ١٩٦٩-١٩٧٩)، القلعة ٣٤٤٦.

للعباسيين لتحقيق النصر وأثرها في مسار اعتناق الإسلام في ما تلا ذلك^(١). إن توجيه الثورة العباسية نحو تشجيع انتشار الإسلام كانت له آثار درامية في حركة الترجمة التي بدأها المنصور.

إن نشر دين ما يعني تعديلاً أن ديناً واحداً منهما هو الصادق وأن صيغة واحدة منه هي كذلك؛ هذا هو أساس الدعوة. وعلى هذا فإن أية محاولات لنشر دين ما في مجتمع يثير المقاومة من ناحيتين على وجه عام داخل الدين نفسه من جهة أولئك الذين يعتبرون أنهم أتصروا لأنهم تقبلوا صيغة مختلفة، كأننا ما كان السبب؛ ومن خارج الدين نفسه تأتي المقاومة من اتباع الديانات الأخرى. لا لأنهم بطبيعة الحال يرفضون أن يعتبر دينهم لا يستحق بالصدق فحسب، بل لأنهم يرون أنهم يريدون في عدد معتنقي

(١) إن السلفية الاجتماعية والسياسية لأعلام السلفية التي تسمى بنشر الإسلام في
روس الأسريسي، يسمونها B. SAGHAN ARMOUTH, «Sects and Heresies» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), pp. 481-487.

والمدى الذي وصل إليه انتشار الإسلام في إيران يستحق بحثاً دقيقاً
Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), pp. 16-32 and Graphs 2-3, p. 23.

ومس لعل الاطلاع على مراحل تطور الحركة العباسية في خراسان، نشر
Sharon, «Kahshib b. Sulayb» in: *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (London: E. J. Brill, 1960-), vol. 4, p. 446a.

إن الأخبار القصصية التي تروى حول انتشار الإسلام أيام العباسيين المبكرة والتي
تردتها بها وروايات متعددة لاحقا للإسلام، على يد العلماء، أو الشخصيات البارزة مثل
أبي حنبل الملاف (ت بعد 810)، وهو أحد مؤسسي الاعتزال الذي وُدي عنه أنه سمح
في حمل ثلاثة آلاف رجل على اعتناق الإسلام، انظر: أحمد بن يحيى بن البرقي،
كتاب طبقات المعرف = *Die Klassen der Mu'arrihin*، تحقيق سوسة فهدل - لرو،
الشرقات الإسلامية، ج ٢٦ (بيسان: فراتز شتاير، ١٩٦٦)، ص ٤٤. و
S. Pines, «A Early Meaning of the Term *Mu'arrihin*» *Israel Oriental Studies* vol. 1
(1971), p. 229.

والذي أحدث طباعته في: Shimo Pines, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, edited by Sarah Stroumsa, *Collected Works of Shimo Pines* v. 3
(Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1966), p. 67.

الدين الجديد، ومن ثم فإن قرونهم تضعف. ولذلك فإنه بعد أن عززَ المصور السلطة العباسية وأسس لسيطرة سياسية حازمة، أصبح الميدان مهياً للمواجهة بين ما اعتبرته المؤسسة العباسية الإسلام ومحاليمه من الجهة الواحدة، ومثل ذلك بالنسبة إلى الإسلام والأهالي الأخرى في المنطقة التي كان أصحابها يروّجون الإسلام بالمنتقين الجدد. وقد اتخذت المواجهة، في هذه القضية وكان ذلك طبعاً - سبيل المناقشة والجدل، وذلك بسبب من الجماعات الشيعية الصغمة المعنية بذلك. فبعد الثورة مباشرة كان المسلمون - وفي الحقيقة المسلمون الذين وافقوا العباسيين - أصغر أقلية دينية في الهلال الخصيب وفارس وما وراء ذلك: فكان السبيل الوحيد لإخضاع الجماعة يكمن في الإغصاع والجبر عبر الضغط الاجتماعي الذي كان من الممكن لسلطة الدولة أن تمارسه. وحركة الترجمة التي أطلقها المهدي لتحقيق هدف مختلف، على ما أوضحناه في الفصل السابق، تلقت الآن دعماً إضافياً عبر حدود كان على المهدي أن يضعها موضع التنفيذ من أجل وضع حل للمقاومة السياسية والاجتماعية التي جاءت نتيجة ارتفاع درجة اعتناق الإسلام الذي أدى إلى انتشاره. ووعية في فهم دور المهدي في هذه الخطوة، فإنه من المفيد العودة إلى الرواية حول حكمه التي وردت عند محمد الخراساني الأخباري، زميل المؤرخ المسمودي ومصدره.

«وأمن [المهدي] في قتل الملحدين والظاهرين من الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته^(٧)، لما انتشر من كتب ماني وابن دجنان ومريوقن مما نقله ابن المقفع وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنعه في ذلك الوقت ابن أبي المؤجما وحمام عبّره ويحيى بن زياد ومطيع بن

(٧) في طبعة بيلا، وردت لنا بدلاً من لما

إياس تأليفاً لمذهب الماتني والذيصانية والمرفقونية؛ فكثر بذلك الرنادقة وظهرت آراؤهم في الساس. وكان المهدي أول من أمر الجفليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب للرد على الملحدين ممن ذكروا من الجاحدين وغيرهم. فأقاموا [المتكلمون] البراهين على السعائدين وأزالوا شبه الملحدين، فأوضحوا الحق للشاكين»^(٨).

إن رواية الأخباري دقيقة من حيث التعرف على جوهر القصة. فيجد أن ثبت المنصور السلطة السياسية للأسرة العباسية، قامت حركات كان القصد منها مقارعة المضامين الدينية لذلك التسلط، على ما هو مشروح في الفصل الثاني. وكانت الأعلى صوتاً والأشدّ عدواناً اجتماعياً هي تلك الحركات التي أشار إليها الأخباري؛ فإذا كانت الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية قد تحيرها المنصور لتعزیز المقاصد العباسية، فإن المقاومة الفارسية عادت إنفاً إلى الظهور على نحو «المنشقين والمعتدين» الذين كانوا ينتسبون إلى عناصر متنوعة من الأديان الوطنية الفارسية. المانويين والبرديصانيين والمرفقونيين. وقد شهد القرن العباسي الأول نصالاً مستمراً بين الدولة وتلك الغنات، وهو النضال الذي كان يؤدي أحياناً إلى ثورات عنيفة مثل ثورة بابك.

وعلى كل، فقد كان من الطبيعي أن لا تنفرد المانوية بردة فعل ضد المضامين التي تحويها سياسة عالمية الإسلام التي سار عليها العباسيون الأوائل. فإن اليهودية والمسيحية شعرتا أيضاً بأثر هذه السياسة التي يمكن أن ترى على أوضح ما فيها، في حالة

(٨) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء ٧، ص ٢٤٧ من أجل التعرف

إلى التجمعات المانوية الواردة ذكرها في هذه الرواية، انظر G. Vajda «Les Zoroastres au pays d'Islam au début de la période abbaside» *Revue des études orientales* vol. 17 (1953), pp. 193-196, 204 - 206 and 210-214

المسيحية في التطورات داخل جماعة الملكيين. ذلك أنه بسبب الوضع الاجتماعي الجديد الذي ساد في أعقاب الثورة العباسية، جويت الكنية الملكية بتعني شأن اللغة اليونانية بين سكان سورية - فلسطين، ومن ثم فقد اضطرت في نهاية الأمر إلى أن تنقبل العربية حتى في الأغراض الليتورجية (المستخدمة بالعربان المقدس)^(٩). إن التدخل التدريجي للإسلام العربي في أديان الشرق الأدنى كان يبتأ على جبهات متعددة، وقد تم في الحقيقة على أساليب لم تكن منتظرة، وكانت تجربة لم يعرفها أتباع الأديان الأخرى (من غير المسلمين) من الأمويين. ولذلك كانت الحاجة العاسة إلى عزاء القوم لتوضيح موقفهم والحفاظ على حقوقهم وموقعهم وحتى محاولة إحياء هذه في بعض الحالات، وترتب على ذلك أن شهد القرن العباسي الأول زيادة غير منتظرة في كتابات عربية مسيحية اعتقادية موجهة ضد الإسلام.

ومما يدل دلالة لا تُنسى فيها على الجدل الذي قام بين المعتنقات هو العدد الذي يفوق الحسينان من الرسائل المعينة بالتفسير والمناظرة التي وضعت بالعربية خلال فترة حركة الترجمة. وقد أخذ ر. كاسير (R. Casper) وزملاؤه لائحة كاملة في سبع وعشرين صفحة^(١٠) تحوي الأعمال المعروفة في المناظرة الإسلامية والمسيحية؛ فإذا أضاف الواحد إليها الأعمال العربية الإسلامية لدحض الأديان والمذاهب الأخرى فإن هذه اللائحة تصبح على نحو كبير

لم يكن المسيحيون، بطبيعة الحال، غربيين من أدب

(٩) S. H. Griffith, «Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic», *Byzantium*, vol. 52 (1992), p. 161.

(١٠) R. Casper, «Bibliographie du dialogue islamochrétien», *Islamochronica*, vol. 1 (1975), pp. 143-169.

المناظرة، فقد كان الجدل هو السبيل الأصلي للتواصل في الصراع، وبخاصة بين الخلقيدونيين وأتباع الطبيعة الواحدة والنسائرة، في القرن السابع الميلادي، الذي اشتد أوارته نتيجة لمجمع خلقيدونية (المسكوني) الخامس الذي عقد سنة ٥٥٣. ومنذ ذلك الوقت أصبح عقد مناظرات عامة، يجمعها عشرات من الأشخاص للتحدث عن قضايا دينية، أمراً منتظماً للحدوث. وقد دوت هذه المناظرات، وترتب على ذلك أن أصبحت صيغة الحوار هذه إحدى أهم أنواع الأدب المسيحي (اليوناني والسرياني) في القرن السابع. ولما بدأ الحوار المسيحي الإسلامي بمبادرة مسيحية، على نحو ما أشير إليه فوق، يعد الثورة العباسية كان «دئته كبيراً للتقليد السابق في استعمال أسلوب الحوار لغرض الشروح والدفاع». وحقيقة الأمر هي أن أول دفاع مسيحي في مقابل الإسلام الذي وصل إلينا يعود إلى أواسط القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي وهو على شكل حوار^(١١).

تعرض المهدي إلى خصوم محاورين أقوياء. فإن المروق الماتوية المختلفة التي ظهرت أيامه إلى الملن قد ذكرها الأخباري على نوع خاص بسبب الدور المهم في مقارعة الردة (الماتوية

(١١) إن البحث الحديث في تاريخ الشرق الأدنى في العصور الحديثة من العرون السادس إلى القرن الثامن قد أثارت لنا السبل في فهم الحياة الاجتماعية والثقافية لكل المجتمعات والحضارات القديمة وما كان هناك من تفاعل في ما بينها من أجل الأنواع الأدبية اليونانية بنوع خاص، ومن أجل ما اقتبس في هذه العنونة، انظر المقال الذي صيغته براءة أحد هؤلاء الباحثين، وهو A. Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature Seventh - Eighth Centuries», in Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam*. 1 (Princeton, NJ: Darus Press, 1992), pp. 97-100 في المقال تصوري أدبية مقتبسة تستحق المناقشة. ثمة لقطة من مقال اعتقادي مسيحي عربي مجهول الهوية محفوظة في: «The Hadesburg Papyrus Schott» p. 418.

Casper, *Ibid.*, p. 152, no. 12. 2.

وخذ إلى المصادر في

ومن ثم كل زندقة) الذي بلغته في ما تلا من الزمن في التاريخ العربي؛ وقد حملها المهدي محمل الجد إلى الغاية بسبب ما كانت تمثله من إثارة للزعزعات الإحيائية المارسية، وتقبل الكثيرين في الإدارة العباسية ممن كانت لهم خلفيات فارسية لايدبولوجيتها، الأمر الذي تشبه على نحو واضح الحالات الموثقة المتعددة لمثل هؤلاء الأشخاص. أما المسيحيون واليهود من حيث إن وضمهم الاجتماعي البين من الوجهة الشرحية، فلم يكونوا مصدر خطر سياسي، وكانوا، مع ذلك، حصوماً أشداء من أهل الفكر، إذ إنه كانت لهم خبرة في الحوار بين الأديان. في مثل هذا الجو كانت ثمة الحاجة ماسة إلى «ذليل» بالعربية يمكن أن يعلم فن المحاجة والمجادلة. لا يد أن المهدي كان حوله مشيرون جيدون، فلم يفتروا أقل من كتاب المقولات لأرسطو، وهذا العمل كان نقطة انطلاق للشروع بالعمل بأكمله.

كان المهدي تلميذاً جيداً؛ وقد قرأ الكتاب بصابة وأتيحت له الفرصة حتى لتطيقه، إذ إنه كان المسلم الأول الذي نافع عن الإسلام مع مسيحي في محاوره مدونة. لم يكن المسيحي سوى البطريرك النسطوري طيماتاوس الأول وهو الرجل الذي شهد إليه ترجمة المقولات. ومن الطريف أن نلاحظ أن طيماتاوس، الذي روى المحاوره (ومما لا ريب فيه، ويمتدح ما يمكن من الأدب، لا يترك لدينا شكاً في أنه نجح بأن يرد على جميع الاعتراضات التي وجهها المهدي للمسيحية، يبدي في بادئ الأمر دهشته إذ إن الخليفة يرفع في إجراء مجادلة لاهوتية معه).

«إننا قد دخلنا قبل هذه الأيام إلى حضرة ملكتنا المطهر. وعندما تكلمنا عن الطبيعة الإلهية وأرسلتها قال لنا الملك ما لم نسمعه منه قط وهو أيها الجاثليق، لا يلقى برجل مثلك، عالم وذو خبرة، أن يقول عن الله تعالى «إنه اتخذ امرأة وولد منها ابناً».

فجاوبنا قائلين يا أيها الملك محب الله من هو ذلك الذي أتى
بهكذا تجديد من الله (عز وجل)

فحينئذ الملك المظفر قال لي: لماذا تقول إذا من المسيح؟
من هو؟

فجاوبنا الملك قائلين: إن المسيح هو كلمة الله الذي ظهر
بالجسد لأجل خلاص العالم^(١٢).

يبدو أن المهدي الذي كان حتى هذه اللحظة مكتفياً بأن
يصني إلى حوار لطيماتاوس حول الموضوعات اللاهوتية شعر بالثقة
التي تمكنه من تحديه لإجراء حواراً فتقدم بسؤال، وبأسلوب في
عاية الذكاء، كان في غاية الإثارة - بل لعله كان حتى مهيناً -
والسؤال مع أن شأنه وارد في القرآن، لم يُشر فيه إلى الآية الكريمة
بإلذات. فقد ورد في القرآن الكريم، وهو قطعاً إشارة إلى العقيدة
المسيحية، «أنه كيف يمكن لحائق السماء والأرض أن يكون له ابن
مع أنه لم يكن له زوجة؟»^(١٣) وإذا تقدم المهدي بسؤاله على نحو
يمكن معه الإجابة بأمان في حضرة الخليفة المسلم (لم يكن بطبيعة
الحال لطيماتاوس أن يشير، في حضرة الخليفة، إلى رأيه المباشر)
فقد لمع المهدي إلى طيماتاوس إلى أن الذي كان يرمي إليه هو
حوار صادق وأنه لا ينتظر الآراء العادية التي تنتظر من مواطن

(١٢) شمس الحربي موجود في: Putman, *L'Église et l'Islam sous Timouride I* (1960 - 62) *Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbassides: Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, pp. 7-8, par. 2-5.

Van Es, *Theologie in der islamischen Welt*, النظر: *und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, vol. 3, pp. 22-28.

(١٣) «بما سمعتم من الأرض أن يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وولدت كل
شيء وهو بكل شيء عليم»، القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١٠١.

مسيحي أمام الملك المسلم. إن طيمائوس، الذي يبدو من المؤكد أنه يعرف القرآن الكريم (وعلى ما يبدو من مجرى الحوار أيضاً) تلقى الإشارة وغمرته مفاجأة سارة. إن الحوار الذي تلا يضع بين أيدينا مثلاً ممتازاً على تطبيق القوانين التي نص عليها كتاب المقرولات^(١١)

في المقرولات كان إدا وثيق الصلة على نحو واضح بالحوارات المتبادلة بين العقائد خلال القرنين العباسيين الأولين، ولذلك فقد كانت له ثمة ترجمات متعددة. وعلى ما يرى لأخباري في المقرة التي اُتيست قبلاً، فقد أدخل المهدي إلى العالم الإسلامي أسلوب النقاش وما يلزمه من مواقف اجتماعية مع كل الحوارات الدينية - السياسية أو تمزيها، وكان الأول في العناية بأسلوب النقاش هذا. وقد كان لهذا الأمر نتائج بعيدة الأثر كان أهمها، على ما تم في ما تلا من القرون، أن الشريعة برزت على أنها التعبير الاجتماعي المميز للإسلام من حيث إنه دين.

إن الضال السياسي في أيام المهدي وسعي البيت العباسي وراء الشرعية اعتمدا على مواقع دينية وإلهية التي كان يتوجب الدفاع عنها ضد خصومهما. وكان الكلاسيون قد اتفقوا في الحجاج، ولم يلبث الفقهاء أن انضموا إليهم. وكان المسلمون المشاركون في الحوارات قد اتضح لهم على نحو بَيِّن أن جودة النقاش كانت ذات أهمية من الناحية السياسية، ومن ثم فإن النقاش تم له نهائياً أن يكون المران الذي لا يُعلى عليه في البحوث الفقهية وأساليبها. ولما أنشأ الفقهاء المدارس الفقهية الأولى في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت مهمتها تدريس الجدل

(١١) إن السياق السطحي للمجادلة موضح في تقسيم المقرات وفترتها في

Putman, Ibid., p. 16.

أصلها المقتطع انظر

المسطقي والمقد^(١٥)، والذي نراه في هذا هو أنه خلال هذه الفترة السياسية المبكرة كان النشاط السياسي، وحتى على نحو أكثر تميزاً، وكانت الفعالية السياسية، في المجتمع الإسلامي، يثير عنهما عبر الحجاج المنطقي للقضايا الدينية. ومن هنا جاء سعي المهدي للوصول على كتاب أساسي يمكن أن يُعلم هذا الفن، ومن ثم كانت الترجمات المعتمدة للكتاب نفسه رغبة في الوصول إلى درجة أوفى دقة واضح فهمها.

ثانياً: مقتضيات الحوار العقدي الداخلي: «الطبيعة» لأوسطو وعلم الكلام المبكر

إن بدايات علم الكلام هي موضوع كثير الجدل حوله. وبالنسبة إلى ما ترمي إليه هنا فليس التعرف إلى هذه البدايات بالأمر الهام بقدر ما يعتينا أن نلاحظ بضع نواح منه وهي التي ترتبط مباشرة بالمحاضر الذي يسرته الحركة الترجمة. أولاً، أنه من المعترف به على نحو عام أن المناقشات الأولى التي دارت بين المسلمين حول ما يمكن أن يسمى «كلاميات» نتجت عن تطورات سياسية واجتماعية تمت خلال القرن الإسلامي الأول، قبل بدء حركة الترجمة. ففضايا شرعية الوراثة والعلاقة بين القيادة والعقيدة وقضية الكفر بالملازمة لذلك، ما لم تكن تلك العلاقة بينة - تلك كنه

(١٥) من أجل التماثل، انظر Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hishri: Eine Geschichte des Religious im Frühen Islam*, vol. 4, pp. 725-730.

حيث توجد بيروقراطية كاملة. انظر أعمال جورج ملدسي لترسيخ أهمية الجدل. George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1961), pp. 71 ff.

لمة أيضاً شرح مفصّل من وضعه في O. Makdisi, «The Juridical Theology of Shāfiʿī: Origins and Significance of Uṣūl al-Fuḥūṣh» *Shariʿa Islamica*, vol. 39 (1964), p. 21.

يدلو، وعلى نحو بَيِّن، أنه كان ركيزة المناقشة. ومثل ذلك يقال عن المناظرات مع غير المسلمين. ومن هذه الحلقة ظهر ما أسماه «ابن هشام» كلام صالح للجدل، والذي كان، في جوهره، جزءاً من النقاش السياسي في المجتمع العربي الإسلامي الناشئ^(١٦).

والمسألة هي كيف يمكن تحديد وفهم السبيل الذي سارت عليه المناقشات التي كانت تدور حول موضوعات ذات اهتمام أتى لهذه الجماعة بحيث أصبحت نقطة التركيز فيها تدور حول موضوعات هي التي أرغمت الجماعات المناقشة المتخصصة على التوجه نحو مصادر مترجمة بحثاً عن مادة لتثبيت المواقع وللدفاع أيضاً. وبعبارة أخرى، لماذا وكيف انتقلت هذه المناقشات إلى موضوعات هي التي فرضت، في النهاية، ترجمة أعمال يونانية وسواها من أعمال أجنبية؛ أو، على نحو آخر، كيف تمّ (لعلهم) الكلام المعني على خلاف متجذّر في التاريخ الإسلامي في القرن الأول الانتقال إلى «لعلهم كلام» يناقش قضايا مجرّدة من البَيِّن أنه لا صلة لها بالأحداث التاريخية والسياسية.

يذكر الأخباري في روايته عن المجادلات في أيام المهدي المانويين والبرديصانيين والمرقونيين. إنه من المفيد أن نتعلّق من هذا المكان. إن الرواية التاريخية واضحة في أن هذه الفرق ذات النظرة الثنائية، قامت بدور رئيسي في المجتمع الإسلامي خلال القرن الثاني، وفي الواقع مباشرة بعد تولي العباسيين السلطة. وقد اشتدّ المهدي في عقولهم مع أن الاضطهاد كان متقلّباً في نجاحه إلى حين القضاء على هذه الفرق في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فالواقع هو أن الزندقة، وهي التسمية الرسمية لمانوية والمارقين عموماً (وكثيراً ما كانت التسمية تشوُّش عمداً) أثرت

تأثيراً كبيراً في مسيرة الإسلام من حيث إنه دين وأيديولوجية - خلال
الفترة العباسية المبكرة. والسؤال هو كيف وعلى وجه الدقة؟ وقد
تقدم فإن إس قبل فترة وجيزة باقتراح بأن طائفة الزيدية يمكن
تفسيرها على أفضل وجه لا على افتراض أنه كان هناك نشاط
تبشيري للمانوية، الذي من المفترض أنه كان يمكن أن يمتد
الإسلام، بل على أن بعض المفكرين المسلمين وجدوا في المانوية
والعلم الثنائية ذات العلاقة معها، بقية شؤون لم يكن الإسلام في
أيامهم يقدمها لهم. ومن ثم فقد كانت القضية أن فئة من أهل
الفكر جالست جواً فيه حشد من أهل الفكر، ولم تواجه فرقا
دينية^(١٧).

ومهما كان الوضع - وحتى لو كانت قضية مناقشات عقلية
دون أي تهديد مماثل واع للدولة العباسية فإن الاضطهادات
والإعدامات لا يمكن تفسيرها بيسر. فإنه يبدو في غاية التأكيد أن
أعضاء من مثل هذه الفئات (أو، كما يلاحظ فإن إس، معتقون
حديثو عهد بالإسلام - من مثل هذه الفئات) هم الذين طُعنوا
«كلام المحالفة» بموضوع جديد للنقاش وهو علم الكون^(١٨). وفي
الحقيقة فإن أقدم المناقشات الكلامية الأصلية التي تصلنا أخبارها
كانت تناقش قضايا في النظرية الطبيعية - الفرات والقضاء والمراع -
على نحو ما لوثاى دنانى (Dhanani) مؤرخاً، لها جذور ثمانية^(١٩)
مع أننا لا نعرف بعد الأدوار الدقيقة التي حوت بها، ولا الأسباب
الخاصة التي تسببت في أن تكون النظريات الكونية - والذرية منها
على نحو خاص - إحدى أهم نقاط التركيز والأكثر اهتماماً في

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٧-٤٢٨

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٣-٤٢٤ و ٤٢٧-٤٢٨

(١٩) A near Dhanani, *The Physical Theory of Kalan Atomz Space, and (١٩)*
Found in Barman Mivachi Cosmology, Islamic Philosophy, Theology, and
Science v 14 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1994), pp. 112-116

(علم) الكلام الإسلامي (الذي ظل حتى ذلك الوقت مصحفاً إلى قضايا مثل طبيعة الإيمان وحق الوصول إلى الخلافة، وهو أمر يسهل فهمه) يظل واقع الحال هو أن النظرية الذرية حلت في المكان المركزي منذ البدء واستمرت في هذا السيل قروناً طويلة تلت

وثمة اعتبارات أخرى تشير إلى الاشغال بالفضايا الكونية أيام العباسيين الأوائل. قد رأينا في الفصل السابق أن الاهتمام البررواستري يحلم التحميم قبل كجره من الأيديولوجية العباسية الرسمية. وهذا يتضمن التعليل الملائم لنظرة كونية تكمن في ثاباه وهي التي تدعم التمسر بعلم التجميع. إن صورة الكون التي يزودها بها أرسطو - بطليموس تزيد مثل هذا الفرض على أمون السيل، ونجد في واحد من أعمالهما شاء الله أن مثل هذا الموقف موضح على أتم وجه^(٢٠). وموضوعات تحصى الطبيعة وعلم الكون تبدو واضحة أيضاً في العيشكرّد، وهو الكتاب المقدس لبررواستريين، الذي استشهد به في الفصل السابق (الفصل الثاني)، وإذا كان كبار الموقفين الذين كانوا يتقبلون هذه الثقافة، قد أصبح لهم نشاط في الإدارة الحكومية أيام العباسيين الأوائل، فون مثل هذه الشؤون كان من الطبيعي لها أن تبرز على الملأ. فصلاً عن ذلك فإن تعبيحة كسرى الأول أنوشروان الواردة في الوثيقة نفسها «أن يؤسّس العالم على النقاش» (انظر الفصل الثاني) فإن معتقدات دين الدولة تبدو وكأنها، على نحو عام، تحديداً لـ «الكلام». ويبدو أن هذا كان له دور ما في الدفاع عن الإسلام

D. Pingree, «Mihā'allāh, Sīmā Sāsimūn and Sīmā Sources», in (٢٠) George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science, Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 40.

حيث يستعرض بنمري الظواهر الطبيعية والكونية التي يقول بها ما شاء «Peripateticism Tailored for the Astrologers» (العمالية) معدلة على قياس (المصنوع)

الذي تولاها المتكلمون أيام العباسيين المبكرين الذين يبدو أنهم استعملوهم دعاة. وقد ارتأى س. بايتر (S. Pines) أن أبا مسلم استخدم أفراداً يسمون «المتكلمون» دعاة^(٢١). وفي تنهي السلطة حول (الثنايين) يجب في نهاية المطاف، أن تشير إلى ما جاء به هاملتون فيب الذي كان يسير على خطى ميشال انجلو غويدي (Michelangelo Guido) إذ ارتأى أن أوائل المعتزلة (المتكلمين) «كانوا الجناح العسكري للإيمان الصحيح ضد أهل البدع من الثنايين بالمذهب الثنائي» مستخدمين في ذلك المنطق والجدل اليونانيين «المستبطين» من الكتب المترجمة^(٢٢).

إن هذا التجمع البارز للأحوال التي شجعت ترجمة الكتب اليونانية حول الموضوع، على نحو ما جعل مثل هذا التجمع ترجمة العقول أمراً لازماً في خلافة المهدي. وإذا كانت ترجمة العقول لأرسطو لازمة بسبب من المجادلات الدينية التي فرصتها السياسة العباسية، وذلك من أجل ترويض الترشيد بالعربية إلى أساليب المناقشة، فإن ترجمة كتب أخرى كان يسعى إليها من أجل التوصل إلى معرفة صحيحة لاستخدامها في مثل هذه المناقشات الكلامية، وكتاب الطبيعة لأرسطو (*Physics*) يخص

(٢١) بايتر، «An Early Meaning of the Term *Mutakallim*», pp. 224-226. (٢٢) B. and Van Ess, *Theology and Gesellschaft in 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religions in Frühen Islam*, vol. 1, pp. 49-50.

(٢٣) «The Social Significance of the Shu'biyya» in Hamilton Alexander (Ed.) Ruykmann Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacon Press, 1962), pp. 70-71.

Studia Orientalia Iovm Pedersen dectus (Copenhagen: مومسان مشور، في: 1953), pp. 105-114.

يرى طب أن المأمون رأى في «عمل الترجمة هذا الوسيلة الأنسب لتخليص الإسلام من تراث الرندة المزجوجة» (ص ١٠٧) التي لا يرى أنها صحيحة تماماً على النحو الذي سجلت الأمور في هذا الكتاب. إلا أنها محاولة على طريق الصواب في محاولة لتأسيس أساليب اجتماعية لخدمة الترجمة.

هذه المجموعة، وهو الذي مر عليه تاريخ طويل معقد في الترجمة إلى العربية.

عزا ابن النديم الترجمة الأقدم لهذا الكتاب إلى شخص يدعى سلام بن الأبرص، واحد من المترجمين الأوائل في أيام البرامكة^(٢٢) أي بين سنتي ١٢٣ = ١٨٨هـ / ٧٥٠ = ٨٠٣م، أو حتى نحو أدق، في حكم هرون ١٧٠ = ١٩٣هـ / ٧٨٦ = ٨٠٩م. وينقل ابن النديم هذه المعلومة مباشرة عن عيسى بن علي (٣٠٢ - ٣٩٢هـ / ٩١٤ - ١٠٠١م) ابن الوزير «الأمين» علي بن عيسى، الذي كان قد شغل سبب من تقيته الجدي للعلوم اليونانية (قابل المعسل السادس). وكذلك بوصفه تلميذاً ليحيى بن عدي، المراجع الرئيسي لابن النديم في الشؤون الفلسفية، فإن عيسى يمكن الاعتماد عليه بحيث أن تكون معلوماته صالحة للاعتماد عليها^(٢٣). وقد نلا ترجمة سلام الأبرص ما لا يقل عن ثلاث ترجمات أخرى، وكذلك ترجمات متعددة لشروح يونانية على كتاب الطبيعة، ومثل ذلك يقال في مؤلفات أحيطة حول الموضوع بالعربية^(٢٤).

(٢٢) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم: المهرج = *Kitab al-Fihrist*.

تحرير يوسف مؤلف، ج ٢ (البرج مؤلف، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٦١، ٦٢.

(٢٣) انظر: H. Bowen, «Abū l-Isḥāq in The Encyclopaedia of Islam, vol. 1, p. 387, and Dominique Sourdel, *Le Vicomte Abouard de 769 à 816, 132 à 524 de l'histoire*, 2 tomes Dumas Institut français de Damas, 1959-1960), pp. 523-524.

كان عيسى وأبوه من جماعة أسيرة في الجوارح ذات الشوق في الإثارة، والأسيرة من دير لكا وسورة عينا في القمل السادس.

(٢٤) انظر المائدة عن هذا الموضوع في المصادر الأصلية والتأريخ التي ليست

إلى بعضها البعض في: Francis Edwards Peters, *Aristoteles arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Monographs on Mediterranean Antiquity, no. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 30-34.

إن كتاب الطبيعة ظل يسيطر على النقاش الفلسفي حتى بعد فترة حركة الترجمة.

P. Lellouch, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World: With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Sina's Commentary on the Physics*, Aristoteles Semitico - Latine, v. 7 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1994).

على أن السبب الذي يكمن خلف الطلب في ترجمة كتاب الطبيعة هو العصر الكوني في المحاورات الكلامية، ويتضح إلى درجة ما من الدور الذي قام به أرسطو فيها منذ نشأتها الأولى إن هشام بن الحكم، وهو واحد من الذين شاركوا في مناقشات حلقة من أهل الفكر في البلاط البرمكي بين سنتي ١٧٠ و ١٧٩ هـ/ ٧٨٦ و ٧٩٥ م (أي أنه كان معاصراً تماماً لسلام الأبرص) وضع رسالة في الرد على أرسطو في رأيه في الله. إن الهدف المقصود في تهجم هشام هو ولا بد الطبيعة الثامن (Physis VIII) أو (Metaphysics Lambda) وليس لدينا أية معلومة عن ترجمة لكتاب ما بعد الطبيعة (Metaphysics) قبل العقود الأولى من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد روي أنه بعد هشام بجيل قام النظام الكلاسي المشهور، برد على أرسطو حول موضوع الفلسفة الطبيعية. وإذا فإن مجرد رواية الجبر بأن هشاماً والنظام هاجما أرسطو في إطار الجدل الكلامي العنيف يشير إلى أن أعماله - وعلى كل فكتاب الطبيعة - كانت لا شك في أنها استعملت لأغراض كلامية^(٢٦). إن الخصومة بين الذرة والأرسطية التي سيطرت على تاريخ العرب العقلي لقرون كانت إذاً قد بدأت، في وقت ميكرو، ويبدو أن إدماج المذاهب الثمانية ومن ثم الذرة الكونية في الحوار، هو الذي أوجب دخول كتاب الطبيعة لأرسطو

(٢٦) بالنسبة إلى هشام، انظر الدراسة الروائية في Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hschre: Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*, vol. 1, pp. 349 ff.

بحث إن مسيرته المعينة المبكرة مسخرة هناك في (ص ٣٥٠ وما بعدها)، ورأيه في الله في (ص ٣٥٨ - ٣٥٩) أما رده على أرسطو في كتاب الرد على أرسطوطاليس في التوحيد فهو ورثه في ج ٥٠ ص ١٧٠، وتم A من المصنف نفسه. وبعد دراسة عن النظام في: ج ٣، ص ٢٩٦ وما بعدها. وللتعرف أكثر على النظام انظر: J. Van Ess, «Die A. A. und die Chameis' Biographie einer Vorgezogenen Schule» *Der Islam*, vol. 43 (1967), p. 256, and

The Encyclopedia of Islam, vol. 7, pp. 1057-1058.

مفاته في.

إلى العكر العربي. إن غصوم المذهب الذي لم يكن من اليسير عليهم أن يثثروا على سلاح أقوى منه لدعم أهدافهم.

وأخيراً، فإنه بالإشارة إلى الترجمة في عهد المهدي، ثمة أمر آخر حري بأن يذكر في سبيل التأكيد على تمتد الموضوع. في المحفلت من أسباب حركة الترجمة، كان التركيز، حتى الآن، على العوامل التاريخية ذات الصلة الوثيقة دون الاهتمام بما هو مرتبط بالنزعة الشخصية. ومع ذلك فإنه تحت الإشارة أيضاً إلى أن ميول الخلداء الشخصية، مع أنها لم تكن أساسية في حركة الترجمة ككل، كان لها ما يصلها بطبيعة المادة المترجمة. لقد تبين أن المهدي، الذي كان يهوى البيزرة، كان له بيزري صاحب خبرة في الأسر هو العسائي. فطلب منه أن يضع له كتاباً عن الموضوع، على أن لا يعتمد المصادر العربية وحدها، بل يعود إلى مصادر أجنبية على السواء. كانت نتيجة ذلك كتاباً أصبح النموذج الأصلي في ما تلا من الأدب العربي^(٧٧). ولو أن المهدي لم يكن يستمتع بالبيزرة لعله ما كان لنا أن نحصل على هذا الكتاب؛ وفي الجهة الأخرى لو لم يكن ثمة ترجمة ثقافية قائمة، وهي التي كانت تشجع أمر التطلع خارج التقليد العربي للحصول على الفوائد في الموضوعات جمعاء، لعل كتاب العسائي كان زودنا بالمعركة التقليدية العربية عن البيزرة ولا ما يزيد عن ذلك.

(٧٧) انظر الدراسة المصممة حول الموضوع التي وصمها Deif Moller, *Studien zur mittelalterlichen arabischen Fiktionstheorie Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd*, 10 (Berlin: W. de Gruyter, 1965).

الفصل الرابع

المأمون،

السياسات الداخلية والخارجية وحركة الترجمة

أولاً: حركة الترجمة في خدمة السلطة المركزية

تولى المأمون السلطة في أعقاب حرب أهلية بين الأخوين هزّت الدولة العباسية إلى الأعماق. ويبدو أنه من الأفضل استعراض الأحداث باختصار في سبيل تعميق لفداحة الاضطراب. توفي الأب هرون الرشيد سنة ١٩٣هـ/٨٠٩م. وكان أن تولى أحد الأخوين، الأمين، الخلافة في بغداد فيما ظل المأمون في نزو على أنه حاكم لخراسان. وجاء به الخصام بين الأخوين على نحو يكاد يكون بعد ذلك مباشرة واستمر حتى انكسار الأمين وقتله بأمر قائد المأمون المنتصر طاهر (١٩٨هـ/٨١٣م). وقد بقي المأمون، بعد سقوط بغداد ومصرع الأمين، في نزو، بنية تصريف الأحكام من هناك، وهذا أدى إلى إطالة أمد الحرب الأهلية ست سنوات أخرى. فلما تم للمأمون الانتصار في الدور الثاني من الحرب الأهلية وقرر العودة إلى بغداد سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م كان اضطراب الأمور في مدينة المنصور قد تجاوز السنوات العشر من صمره.

للمحروب الأهلية عواقب دائمة، ولم تكن هذه الحرب

مستثاة: ويمكن القول بأن نمّت قوة العباسيين المعالة التي راقت قيام البريقيين سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٥م بدأت مع الحرب الأهلية. فقد جابهت المأمون مشكلات متعددة، ويبدو أن الأهم منها كانت قضية شرعية الأسرة، التي كانت أصغر معالجة من تلك التي جابهت الجد الأعلى المنصور. تمكن المنصور من المجابهة، وعلى درجة كبيرة من النجاح، لأن عمله كان في غالبه من موقع قوة، إذ إنه سار على سياسة الاحتواء والتكثيف، متقبلاً أيديولوجيات الفئات التي كان يجب استرضائها رغبة في تثبيت تأييدها، ومن هنا جاء تقيده الأيديولوجية الإمبراطورية الرومانيّة، على نحو ما بحثت في الفصل الثاني.

لم يتح للمأمون مثل هذا الحظ؛ كان الوضع يختلف اختلافاً درامياً عما كان عليه قبل سبعين سنة. ففي المرحلة الأولى كانت قضية الشرعية قد تمتدّ جرحها. فإعدام الأمين، فضلاً عن أنه كان أول قتل ملكي في التاريخ العباسي، كان إلى ذلك لا مبرر له. ويتضح مدى الأذى الذي ألحقه ذلك بصورة المأمون من الجهد التي لا مثيل لها التي بذلها المأمون ورجال دعائه في إعادة كتابة التاريخ في سبيل تبرير هذا الفعل. وثانياً كانت سياسات العباسيين الأوائل، أسلاف المأمون، في سبيل تقوية دعوتهم قد أنتجت في النهاية العناصر المضادة لها، والتي زادت مع الحرب الأهلية في عصفها، فوقع أمر حلها على المأمون.

إن سياسات الاحتواء والتوفيق الأيديولوجي التي استلها المنصور وسار عليها خلفاءه بعده، كان من نتائجها أن جاء في أعقابها تطوّر لا حدّ له في آراء وأيديولوجيات ونظم فكرية. وعلى ما رأينا كانت حركة الترجمة المنتعجة المباشر من هذه السياسات؛ وعلى كل حال، وللمسبب نفسه، ثم تطوّر نظرات أخرى إلى الإسلام لم تقم بها تلك الفئات البيعتية التي ساندت حركة الترجمة، وهذه النظرات كانت على وشك أن تُدرن. وعلى نحو

خاص فإن أبرز التطورات كان تقسب النظريات والممارسات الشرعية. في السنة ٢٠٤ هـ / ٨٢٠م توفي العالم الشرعي الكبير الشافعي الذي تفيض لرسائله في الأحكام الشرعية أن تعين السبيل الشرعي المبني على النصوص التي تحوي سنة الرسول ﷺ. إن مقولته، على نحو ما يؤكد الهجري، كانت نتيجة مثل هذه الترهات في المجتمع، ولم تكن السبب في ذلك^(١). ويجب أن يُضاف إلى هذا الأمر تشجيع مثل هذه التطورات الذي نشأ عن سياسة أخرى للمبشرين الأوائل وهي نشر الإسلام. ومن ثم فقد ظهرت، في السنوات السبعين الأولى من الحكم العباسي، فئات من العلماء أو الممكرين، كانت تعنى بالشرع أصلاً، والتي كانت، على وجه عام، مستغلة عن سياسات الخلافة الأساسية.

إن العمل في سبيل المركزية وقبض الخليفة على الأمور بيد من حديد كان أمراً في غاية الوضوح أيام المنصور - مخطط مدينة بغداد والخليفة يقيم في وسطها كان الرمز الأنصح وضوحاً على ذلك - مع أنه حتى المنصور أدرك أنه كان يتوجب عليه أن يلجأ إلى المرونة ليتمكن من الحفاظ على أكبر قدر من التأييد. وليس ما يدل على ذلك مثل الرواية التي تنقل الحادثة التي وقعت بينه وبين مالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي. فقد طلب إليه المنصور أن يتخذ كتابه الموطأ على أنه الكتاب الأساس الذي يحتوي على أحاديث الرسول ﷺ (المقبولة)، لكن مالكا رفض ذلك. تدل هذه القصة على أمرين، الأول أن المنصور حاول اعتماد نص شرعي معترف به، الذي يمكن تعميم استعماله على نحو متعلم، ومن ثم فإنه يزود الخليفة بنوع من السيطرة، والثاني هو أن مالكا أراد، على نحو لا يقبل الشك، أن يظل، في الواقع، مستقلاً عن سلطة

T. El-Hibri, «The Reign of the Abbassid Caliph al-Ma'mun (811-833) (1)
The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy» (Unpublished Ph. D
Dissertation, Columbus University, 1992), p. 306

الخلافه على أساس تباين في التصرف الإسلامي في الممدد
المختلفة.

انتهت استجابة المأمون لهذه التحديات إلى تبني سياسات هي
التي تركز النقاش حولها، سواء في ذلك على يد المحازين أو
العلماء. وأوضح ما يمثل هذه السياسات فربه المحنة وهي التي
كان قوامها القول بحل القرآن، وكان الذين يرفضونها عندما
يستنقون يعاقبون بالجلد أو السجن. والمسألة المتعلقة بحركة
الترجمة في هذا السياق لها وجهان الدور الذي قامت به تاريخياً
في سياسات المأمون العامة، والأسباب التي أدت، على نحو عام،
إلى رسم صورة متوهمة لذلك الدور على ما زودنا به التاريخ على
وجه عام. أقول متوهمة لأنه مما يكاد يُعقد الإجماع عليه، في
التأريخ العربي الذي دؤن في ما بعد، وفي الدراسات الحديثة التي
تعتمد، هو أن المأمون هو الذي استهل حركة الترجمة، سواء أكان
هذا الأمر واقعياً أم أنه تم عن طريق التأثير المباشر. وفي الحقيقة
فإن هذا ليس صحيحاً، على ما يُبحث من قبل، ولكن السؤال الذي
يستحق أن يتحدث عنه هو: لماذا طغت الفكرة القائلة بأنه هو
الذي قام بذلك؟

لقد وجدت، في الفصول السابقة، أن العرض للسياسات
العباسية التي تقدم بها الأنباري، على نحو ما وولها المسعودي ذو
خاتمة. وهنا نجد أيضاً أنه يقدم لنا عرضاً فريداً، يصح أن يتخذ
نقطة انطلاق، إنه يقول عن المأمون:

«... ثم ألقى الأمر إلى المأمون فكان في يده أمره، لما
علب عليه الفضل بن سهل وغيره، يستعمل النظر في أسكام النجوم
وقضاياها، وينقاد إلى موجباتها ويلهب ملهب من سلف من ملوك
ساسان كازدشير بن بابك وغيره، واجتهد في قراءة الكتب القديمة،
ولممن في درسها، وواظب على قراءتها، فافتن في فهمها وبلغ

دراسها؟ فلما كان من الفضل بن سهل ذي الرئاسين ما اشتهر،
وقدم المأمون العراق، اتصرف عن ذلك كله وأظهر القول بالتوحيد
والوحد والوحيد، وجالس المتكلمين وقرب إليه كثيراً من الجدلّيين
الميزّنين والمناظرين كأبي الهذيل وأبي إسحق إبراهيم بن سيار
النكّام وغيرهما ممن واقفهما وخالفهما، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل
المعرفة من الأدباء، واستقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم
الأوراق؛ فرغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل؛
ورجع كل فريق منهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله؛ وكان
أكرم الناس عفواً وأكثرهم احتمالاً وأحسنهم مقدرة وأجودهم بالمال
الوطيب وأبللهم للعلماء وأبعدهم عن المنافسة. واتبه وزراءه
وأصحاحه في فعله وسلوكوا سبيله وقبحوا مذهبه^(٢).

كان المأمون نتاج سياسات أسلافه التي عُرض لها في
الفصول السابقة؛ ورواية الأخباري صه مهمة لأنها تؤكد ذلك.
كانت أمه [المأمون] فارسية (من المحتمل أنها كانت حفيضة
أستازيس الذي ثار على المنصور) وليس من شك في أن هذه
الحقيقة كانت ذات أثر في أن يعينه هرون حاكماً على خراسان،
لكن مما لا ريب فيه أن ثقافته، التي كانت تعتمد على تشريب
الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية الزرواسترية، وهي التي أجراها
المنصور ياديه ذي يده على الدولة الإسلامية، هي التي زودته
بنظرة تتفق تماماً مع تلك الأيديولوجية؛ ومن ثم كان اعتماده على
التمجيد وتبجيل ذلك اهتمامه الكبير بدرس «كتب القدماء»، تماماً
على غرار الصار الذي أوضح في الفصل الثاني ففي السنوات
التي قضاها في سمرقند، قبل مقتل الأمين وبمعه، كان تأييده من
التيبة المحلية الخراسانية، التي كانت في الغالب، تدافعها الأمل

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين السموقي، «مروج الذهب ومباني الحزم»،
تحرير شارل بلا (بيروت: المؤسسة اللبنانية، ١٩٦٦-١٩٧٩)، الجزء ٢: ٢٤٠٣

في إحياء الإمبراطورية الساسانية. ولعل أمر اختياره اللون الأخضر، وهو اللون الذي كان للساسانيين، على أنه لون الدولة الرسمي، والذي استبدل باللون الأسود، شعار العباسيين المسلمين، لما عاد المأمون إلى بغداد، ما يبدو أنه دليل على مثل هذه الاتجاهات^(٣).

كان الفضل بن سهل معلم المأمون الحاضر وناسحه ووزيره يمثل مصالح هذه الطبقة. ويقطع البطر عن السبب الذي حمل هرون، والد المأمون، على التثكّر للبرامكة وإزاحتهم عن السلطة في بغداد سنة ١٨٧هـ/٨٠٣م، فإنه كان ولا بد ذا صلة بقرار المأمون أن يتخلّى عن الفضل، الذي كان من أتباع البرامكة، لما مرز العودة إلى بغداد. وإذا اتخذت هاتان الحادتان وحدهما، يبدو حلياً أن الحرب «الساماني» وسياساته لم يعد لها حساب في الوضع الذي آل إليه أمر الأسرة العباسية نفسها في بداية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. إن الأحوال التاريخية قد تبكّت.

فمن الناحية الواحدة، إن الأيديولوجية الساسانية لم يعد لها الدور ذاته الذي كان لها قبل سنتين عاماً. فالتنوّات التي مرت لم يقتصر الأمر فيها على انتشار سريع الإسلام بين الشعب الفارسي، بل إن النخبة التي كانت قد ساندت المأمون في السنين التي قضاها في مزو، لم يكن لها مكانة هنا للقيام نحوه بالدور نفسه على أنه خليفة الدولة الإسلامية بكلّيتها؛ فضلاً عن ذلك فقد كان المأمون قد ضمن تأييد هذه الفئة على نحو لا يمكن الرجوع عنه، ولم يكن ثمة حاجة إلى أي شيء آخر. ثانياً إن الأيديولوجية الزروسترية وتاريخها المبني على التنجيم على ما فُسر للمنصور رأى إلى الأسرة العباسية على أنها وريثة الإمبراطوريات السالفة في المنطقة. إلا أنه بعد الحروب الأهلية وخاصة بعد أن اختار المأمون علي

(٣) للإشارة إلى تغيير الألوان، انظر

El-Hibri, *Ibid.*, p. 207.

الرضا ولي عهده لما كان بعد في نَزْوٍ فَإِنَّ الثَّوْرَةَ والممثلة السياسيّة
للأسرة العباسية كانتا قد هزلتا إلى درجة كبيرة. ولا بد أن المأمون
تنبّه، في مثل هذه الأجواء، إلى أن يقامه في نَزْوٍ واستمراره في
اتباع هذه الأيديولوجية سيؤديان به لأن يعتبر حاكماً لولاية، ولن
يُنظر إليه على أنه خليفة للدولة العالمية، فلم يكن لديه خيار سوى
العودة إلى بغداد.

وتركه مرو تبعه التحلّي عن الأيديولوجية الزرواسترية واتخاذ
شيء آخر بدلاً لها. وكان الخيار ظاهراً للمعان، سيكون المأمون
ملكاً إسلامياً، «خليفة الله» باعتبار معنى اللقب الذي اختاره مؤخراً
سنة ٢٠١ هـ/ ٨١٦-٨١٧م^(١). وخيار المأمون هذا فرضه عليه أن
الإسلام أصبح له موضع الصدارة في الدولة الواسعة، وذلك نتيجة
لسياسة أسلافه في التشجيع على اعتناقه. ومع ذلك فإن السبيل
الذي احتطه المأمون لتطبيق أيديولوجية إسلامية جاء نتيجة لقراره
هو، وهو القرار الذي انتهى به «المحنة»

كانت سياسة المأمون الجديدة أساسها تفسير فردي للإسلام،
يكون فيه الخليفة هو صاحب القول الفصل في العقيدة. كان مثل
هذا أسراً لا سابقة له في التاريخ الإسلامي، وكان مخالفاً كل
المخالفة لتيار اللامركزية الدينية الذي كان يتقوّى حتى أيام
المأمون. ومن ثم فإن مثل هذا القرار يجب أن يُشتمن من خلال
الجهود السياسية الأخرى التي أراد لها المأمون أن تكون ذات نظرة
واهتمام موحدتين وهي سياسة التسلط التي تؤدي إلى تركيز كل

(١) من أجل فهم لأهمية أحد المأمون بهذا اللقب، انظر البحث عند المصدر
نفسه ص ١١٤-١١٦، حيث يوضح تيموره على خلاف ما جاء عند كرون وهيندر
من حيث استعماله لذي الحسماء السفين الطر: Patricia Crane and Martin
Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*
University of Cambridge Oriental Publications, no. 37 (Cambridge, MA
Cambridge University Press, 1986).

عاصر القوة بيد الحليفة وأولئك الذين كانوا تحت سلطته مباشرة ومطلقاً. ومن منظور سياسي عريض يرى أن المأمون اعتزم إعادة السلطة المركزية إلى منصبه، وبخاصة بعد الآثار السلبية التي خلفتها الحرب الأهلية. ففي الناحية العسكرية اتخذ سياسة مركزية الجيش. وبسبب ما لقيه من الإزعاج الذي لقيه من بعض قضاة، فقد اعتمد على نمو خاص بالنظام القضائي وحاول السيطرة عليه على نمو أوفى^(٥). ومن حيث الشأن المالي فقد أدخل في شرب النقود إصلاحاً بعيد المدى أدى إلى انقاس في هذا العمل، وميضاً لضربها في الولايات^(٦). وفي الأمور الأيديولوجية، فإن الاتجاهات نحو مركزية سياسة المأمون كانت ردة فعل لتطورات داخلية في الإسلام نفسه فقد ظهر في أيامه عدد من علماء الدين الذين اعتبروا أنهم المنفردون الحقيقيون للإسلام وبدوا كما لو أنهم كانوا يحاولون انتزاع النفوذ من السلطات المركزية؛ ولم يكن المأمون مستعداً لإخضاع سلطة الخلافة لأي كان. وأخيراً، وعلى المستوى الشخصي، فقد ارتبط قرار المأمون بإنشائه في الأيديولوجية السياسية الأمر الذي يزودنا بدلالة بارزة لفهم سياسته المركزية العامة وتفسيرها.

ويتحدث الأخباري في لمحة فكرية ثابتة من أن المأمون كان يتصرف تصرف الأباطرة الساسانيين، وعلى الأخص على نحو تصرف أرششير بين بابك أبي أرششير الأول مؤسس الأسرة الساسانية (حكم ٢٢٤ - ٢٤٢ م). كان أرششير مشهوراً، على نحو بين، في

(٥) لم يتطرق إلى مركزية سياسات المأمون العسكرية والإدارية، انظر Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1981), pp. 164-176, and El-Hibri, *Ibid.*

والكتاب الأخير يزودنا بالكثير من التوثيق حول هذه القضية.

T. El-Hibri, «Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mun», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 34 (1991), pp. 72-77.

التاريخ الساساني بحكمته السياسية، وقد نسب إليه عهد «أندرز» (Andarz) الذي يُرشد فيه أباطرة المستقبل من الساسانيين إلى أسلوب الحكم. والوثيقة تبدو في أصلها المهلوي، أنها تعود إلى الفترة التي سبقت الفتوح العربية مباشرة، وهي موفورة في ترجمة عربية مبكرة. في ما يتعلق بالدين ودوره في الإدارة، يورد أرفشير الصبيحة التالية

«واعلموا أن الملك والدين توأمان، لا قولام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أسَّ الملك وعماده، ثم صار المُلك يمد حارس الدين، فلا يد للملك من أمره ولا يد للدين من حارسه، فإن ما لا حارس له ضائع وإن ما لا أمر له مهفوم، وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السُّفلة إليكم إلى دراسة الدين وتأويله والتفقه فيه فتحملكم الثقة بفرة الملك على التهاون بهم فتحدث في الدين رياصات مُستسرّات في من قد وَفَّرْتُمْ وَتَجَوَّزْتُمْ وَتَرَشَّعْتُمْ وَأَخَفَّعْتُمْ وَصَنَرْتُمْ من السفلة والرعية وحشو العامة

«ولم يجتمع رئيس في الدين مُبَيَّرَ ورئيس في الملك معان في مملكة واحدة إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أسَّ، والملك عماد، وصاحب الأسَّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد..

«واعلموا أن سلطانكم إنما هو على أجساد الرعية، وأنه لا سلطان للملوك على القلوب. واعلموا أنكم إن علمتم الناس على ما في أيديهم فلن تغلبوهم على عقولهم

«واعلموا أن العاقل المحروم سأل عليكم لسانه وهو أقطع سيفه، وأن أشدَّ ما يضربكم به من لسانه ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتج، وللدين، فيما يظهر، ينضب، فيكون للدين بكازة، وإليه دعاؤه..

«ولا ينبغي للملك أن يعترف للعباد والشك والمعتلين أن
يكونوا أولى بالدين ولا أحجب عليه ولا أعزب له منه»^(٧).

وعلى نحو ما أشار إليه فريش شتيب (Fritz Steppat) فإن
صياغة الترجمة في هذه الوثيقة شبيهة إلى حد كبير بتلك التي
احتارها المأمون في صياغة أمره بالمنحة^(٨). فقد أدرك المأمون
على نحو بَيِّن أن التعمد الذي تتصممه السلطة الدينية التي تقوم
على عدد من العلماء الغنبيين ضارة بشؤون الدولة. وقد كانت
المنحة محاولته لاستعادة السلطة إلى الحكومة المركزية وتجنب
الاضطراب التي حلّت منها عهد أردشير.

وفي سبيل ضمان النجاح في جهوده لإعادة السلطة المركزية
للمحلاة وحتى في حصر مداها في شخصه، صرف المأمون جهده
في حملة دعائية مكثمة كانت تركز على دعامتين. إنه هو بالذات
كان نصير الإسلام، وهو أس الدولة، وإنه كان، هو بالذات،
المرجع الأخير في التفسير الصحيح للإسلام، وسواه كان ثانوياً.
وفي سبيل تحقيق الهدف الأول أعلن المأمون حرياً توسعية ضد

(٧) إنني أتبع النص الوارد عند أبي، في أبي سعد منصور بن حسن أبي،
نثر الدر، تحقيق محمد هني ترة، مراجعة علي محمد الجبالي (القاهرة: الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-١٩٩٠)، ص ٧، من AV وA٩، بدل طبعة عهد
أردشير، تحقيق وتقديم إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧)، ص ٥٣-٥٤
و٥٦-٥٧ وهناك طبعة أخرى لمعجم: M. Gergouch, «Quelques spécimens de la
littérature sassanide conservée dans les bibliothèques d'Istanbul» *Journal*
Asiatique vol. 254 (1966), pp. 46-67.

ويجوز تلك ترجمة فرنسية ومن أجل الموضوع الملان، نقرأ الصفحات ٧٠-٧١
من المصدر نفسه. ومن أجل أدبي مكمل في المجلد، انظر: S. Shaked, «Andarz»
in: Ehsan Yarshater, ed., *The Sasanian Era*, 2 vols (London: Routledge and
Kegan Paul, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 2, pp. 11-16
F. Steppat, «From Abū Ardāshir to al-Ma'mūn: A Permanent Element in (A)
the Policy of the Mihras» in: Wafiq al-Jabir, ed., *Studies Arabica et Islamica*
Festschrift für Ibrahim Abūrahmān an his Sixty-third Birthday (Harvard American
University of Beirut, 1981), pp. 451-454.

الكفار - البيزنطيين - توسعية من حيث إنها كانت تحتلف نوعاً عن الحملات الفصليّة التي كما حلفاء، المباسيون يقومون بها^(٩) كانت حملات المأمون ترمي إلى الاستيلاء على أراضي بيزنطية، وإسكان مسلمين فيها في سبيل توسيع دار الإسلام. والسبيل الوحيد لتحقيق الهدف الأخير هو استلاب ما يعتبر أساساً للسلطة الدينية من علماء الدين، الذين كانوا قد تسلقوا السلطة إلى أيامه، وتركيزها في شخص الخليفة الذي يزيده في ذلك نخبة متعلمة من أهل الفكر، وثانياً عن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الأمر، هو اعتبار رأي الخليفة الشخصي في تفسير النصوص الدينية، والقبني على العقل، هو القول الفصل. فالخليفة يمكنه أن يتوصل إلى حكم ويقنع الآخرين بأنه هو الرأي الصائب عن طريق المناقشة والحوار المنطقي. هذه هي الأسس التي يُلحأ إليها في تقرير القضايا الدينية والوصول إلى حكم بشأنها، وليست الأحكام الدينية التي يطرحها رجال الدين والقائمة على الرواية الصحيحة الإسناد. ومن هنا جاءت سياسة المأمون في تشجيع الحوار وشيوع الجدل. على ما يتقله إلينا الأخباري. ولعله من المهم أن يُدَوّن هنا أمر مميز؛ لم يكن في نية المأمون أن يُبني القول الفصل في الشؤون الدينية على أساس شخصي، ولو أن هذا كان هو النتيجة الجانبية، كما لا يسلم الجماعة من السفلة، على نحو ما ورد في عهد أزدشير، اليد العليا في قضايا الدين؛ ولم يكن ينوي أن يتنازل عن حق الحاكم في أن يكون الحكم النهائي في قضايا صحة الإيمان والعقيدة. ومن ثم فإنه أراد أن يقيم فئة من جماعة فوقيّة متميزة التي سيكون لها، إلى جانبها، الأمر في شؤون الدين وليس لجماعة من أسفل السلم، التي يمكنها مع

(٩) انظر التحليل المعمّل عن حملات المأمون البيزنطية في El-Hibri, «Crusade Reform under the Abbassid Caliph al-Ma'mun», Chap. 8, pp. 253-280

«قيادتها المخفية» أن تمثل على الأمر. ويبدو أن هذا كان توخها جديداً في المجتمع الإسلامي، يظهر كأن المأمون كان يحاول، على نحو واع أن يقيم أرسطوقراطية ديسية لمجابهة الأرسطوقراطية السياسية.

وفي هاتين السيارتين كان المأمون يتخذ من سياسة أسلافه أساساً ويحورها كي تستقيم على جذورها نهجاً حاصاً فقد أخذ بالأيدولوجية الإمبراطورية الرواسترية القائمة على مركبة الحكم واكتفى باستبدال الإسلام بالرواسترية؛ وفي سياسة تشجيع اعتناق الإسلام على أساس الحوار الجدلي، مع الاشتراط بأن يكون لرأيه اليد العليا. وقد أيدته حركة الترجمة تأييداً مهماً في كلا الأمرين.

ثانياً: السياسة الخارجية وحركة الترجمة:

أيدولوجية الخصومة للبرنطة على أنها اعتبار للهئية

ولد المأمون سنة ١٧٠هـ/٧٨٦م أيام كانت حركة الترجمة قد خلطت خطوات واسعة، ونشأ في الجو الثقافي الذي كان قد نما بما كان للبرامكة من دور في ذلك، إذ كانوا أشد حماته حماسة. وقد قرأ في شبابه كتب القدماء وكتب عليها في دراسة جدية، على ما يروي الأغباري. فلما أصبح خليفة لم يكن قد قرئت في نفسه قيم ترى أن حركة الترجمة وكل ما يمت إليها بصلة نفع عام فحسب، بل إن هذه القيم كانت هي السائدة في مزو عاصمة خراسان، حيث أعلنت خلافته ١٩٦هـ/٨١٢م، وفي بغداد حتماً التي دخلها سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م. أما أنه سيمنى بدفع حركة الترجمة دفعاً فعالاً، على نحو ما فعل جميع أسلافه قبله، فلم يكن يومها موضع تساؤل ولا يجوز أن يكون اليوم.

فالروايات القائلة بأنه هو الخليفة الذي استهل حركة الترجمة أي أنه كان الخليفة الوحيد الذي قام بالدور الأكبر في الترجمة، يتوجب اعتبارها روايات متأخرة، ومن الواضح أنها صيغ متأخرة تزييلية صحارة على أن السجال الأخرى بالطرح هو القبول بأن حركة الترجمة كانت واقعاً اجتماعياً، وحتى، لو قبلنا بهذه الروايات التذليلية وأن فيها بذرة من الصحة باعتبار أنها تشير إلى أن المأمون أضاف كثيراً من حركة الترجمة، فما هي الإفادة الخاصة التي جناها منها؟

فيما تردّد المعرفة بالتاريخ الاجتماعي للمجتمع العباسي الميكر، يبدو أن الدعاية للسياسات الخليفة عبر «العلاقات العامة» تردّد وضوحاً وواسطتها حملات دعائية كانت تستعمل البلاغة التي كان العامة شديدي التأثر بها أو ولتستعمل عبارة أقسى، عبر الدعاية التي كانت جزءاً لا يتجزأ من عمل الإدارة. وقد منح المأمون هذه الناحية من الإدارة عناية خاصة لسبب وجيه لا لأنه وصل إلى السلطة نتيجة قتل خليفة، الأمر الذي كان يحمل في طياته قتل الأخ، على نحو ما أشير إليه باختصار، بل لأنه، فضلاً عن ذلك قام، بعد هودنه إلى بغداد، بحملة عنيفة نحو المركزية وثبيت السلطة، الأمر الذي كان لا بد من أن يثير الخصوم من كل جهة. ومن ثم فقد نظم حملات دعائية قوية في سبيل إسدال ثوب الشرعية على توليه السلطة وتبرير قتل الملك وقتل الأخ وتوضيح سياساته ونشرها والسعي إلى تغليها في نهاية المطاف. وثمة مثل معانز للعمل الذي تم على أيدي مثل هذه الحملات يتجلى بالطريقة التي اتبناها المأمون (أي الفئات المحيطة به) لتبرير خلع الأمين واختياله عن طريق إعادة كتابة معاهدة مكته التي وضمها هرون الرشيد سنة ١٨٦هـ/٨٠٢م. فقد حفظت الوثائق النص الأصلي الذي ينص بما لا يقبل اللبس، بأن الخلافة يتولاها الأمين أولاً، دون قيد أو شرط ثم يتولاها المأمون، فيما بدا النص «المعدّل»،

الذي وضعته جماعات تؤيد المأمون، والذي فيه تبرير لثورة إذا لم يتقيد الأمين بالشروط المعروفة^(١٠)

ولم السياسة الخارجية جزب المأمون أن يظهر نفسه نصيراً للإسلام، على ما جاء في حملته الأيديولوجية وقد تُوّجت بسياسة عدائية ضد البيزنطة. وقد تبلورت هذه السياسة بعد أن ضمن الولايات الغربية على مقربة من نهاية حكمه، وعلى وجه الخصوص لما بدأ يفرض المحنة؛ ومن ثم يظهر للعيان على نحو أوضح أن الحملات ضد البيزنطيين والسياسة القمعية الجديدة مترابطة. والحرب الشاملة التي أعلنها ضد البيزنطيين كان فيها عنصر أيديولوجي جديد. لقد سُوّر البيزنطيون على أنهم حري بهم أن يتلقوا الضربات الإسلامية لا لأنهم كانوا كفرة فحسب - وهذه الرذيلة كانت قد اتضحت صورتها في رسالة محمد ﷺ إلى هرقل - ولكن لأنهم كانوا جهلة ثقافياً، وكانوا من الناحية الثقافية أدنى لا من المسلمين وحسب بل حتى بالنسبة إلى أجدادهم اليونان القدماء. وعلى العكس من ذلك فإن المسلمين فضلاً عن كونهم أرفع شأنًا بسبب الإسلام، فقد كانوا أيضاً أعلى شأنًا لأنهم تفهموا العلوم والحكمة اليونانية القديمة وكانوا قد ترجموا كتبهم إلى العربية. ومما التفوق نقل حتى إلى الإسلام نفسه باعتباره ديناً؛ إن البيزنطيين قبلوا طهر المحجّن للعلم القديم بسبب الصراية، فيما تغلبه المسلمون بسبب الإسلام. فالحملة على البيزنطيين تصبح القبول بالهليانية. فحركة الترجمة أصبحت تزود المسلمين بأدوات أيديولوجية لقتال البيزنطيين؛ وخلال هذه المسيرة كانت حركة الترجمة، وكل ما كانت تمثل، تزود ترسخاً في المجتمع الإسلامي.

T. El-Hibri, «Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802 A (10) Plan for Division or Succession?» *International Journal of Middle East Studies* vol. 24 (1992), p. 463

إن مظاهر الحملة الدعائية للمأمون ضد البيزنطيين وضد
النصرانية يمكن تقصيصها في أدوارها الأولى في أعمال الجاحظ (ت
٨٢٥هـ/٨٦٨م) الداعية الملكي للمأمون وخطبائه من المتمثلة^(١١)
إنه يصف الروم بأنهم شعب عظيم في جفائره وصاحب إنجازات
علمية ثم يسأل: كيف يجوز لمثل هذا الشعب، أن يؤمن، تحت
تأثير النصرانية بثلاثة آلهة ويدعي أن بشراً عادياً يبول ويتغوط كان
إلهاً حقاً؟

ثم ملنا إلى الروم، فوجدناهم أملاء وحكماء ومنجمين، ولهم
أصول خصائص الروم اللحنون وصنعة القرسطون، وكيان الكتب،
وهم الغايات في التصوير، يصور مصورهم الإنسان حتى لا يفادر
شيئاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يصوره بأكبر أو ضاحكاً، ثم لا يرضى
بذلك حتى يجعله جميلاً ناعماً عتيقاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يفصل
بين ضحك العاصت، وضحك الحجل، وبين المبتسم والمستعير،
وبين ضحك السرور وضحك الهازي، وضحك المتهدد، فيركب
صورة في صورة، وصورة في صورة، وصورة في صورة؛ ثم لهم في
البناء ما ليس لغيرهم، ومن الخطر والنجر والصناعة ما ليس لسواهم.

ثم هم مع ذلك أصحاب كتاب وملة، ولهم بعد في الجمال
والحساب، والقضاء في التجوم، والخط، والبلجة والرأي، وأنواع
المكيدة، ما لا يتكر ولا يُنجد؛ وإنما تلت عقول الزنج، وأشباه
الزنج، لتبايعهم عن هذه الخصال.

(١١) كان أول ما به لمر الجاحظ للمأمون في سنة ٢٠٠هـ/٨١٧ - ٨١٨م بسبب
ما كتبه عن الإمامة أي قيادة الجماعة الإسلامية، التي وجد الحليفة فيها الكثير مما
يرحب فيه عندما انتشر الجاحظ إلى بغداد ونصى معظم حياته فيها. انظر على نحو
ميسر البقمية التي وصفتها بلا التراخي التي يستعملها في ما بعد ذلك Charles
Pellet, *The Life and Works of Jaḥiḥ*, translated from the French by D. M.
Hanks, *Islamic World Series* (Berkeley, CA, Los Angeles: University of
California Press, 1969), pp. 5-9

ثم هم - مع ذلك أجمع -: يرون أن الآلهة: ثلاثة بطنَ إنسان وظهر واحد، كما لا بد للمصباح من الدهن، والعتيلة، والوعاء، كذلك جوهر الآلهة، فرغموا أن مخلوقاً استحال حالاً، وإن صيداً تحول رباً، وإن حديثاً انقلب قديماً، إلا أنه قد قُتل وصُلِبَ بعد هذا، وقُفِدَ، وجُمِلَ على رأسه أكاليل الشوك، ثم أحيا نفسه بعد موته، وإنما أسكن عبده من أخذه وأسرته، وسلطهم على قتله وصلبه، ليواسي أتباعه بنفسه، ولينحِب إليهم بالثبته بهم، ولأن يستصغروا جميع ما صنع بهم، ولئلا يمجروا بأعمالهم فيستكثرونها لئولهم، فكان عذرهم أعظم من جرمهم

قال: فلولاً أنا ولينا بأعيننا، وسمعنا بأذنانا، لما صدقنا ولا قبلنا أن قوماً متكلمين، وأطباء ومتجملين، ودعاة وحساباً، وكتبه وحذاق كل صنعة، يقولون في إنسان رأوه يأكل ويشرب، ويبول ويتجو ويجمع ويمطش، ويكتسي ويمر، ويزيد وينقص، ثم يقتل يزعمهم ويصلب: إنه رب خالق، وإله رارق، وقديم غير محدث، يميم الأحياء ويحيي الموتى، وإن شاء خلق أضعافاً للدنيا، ثم يفخرون بقتله وصلبه، كما يفخر اليهود بقتله وصلبه^(١٧).

إنه مما يجب التنبيه إليه هو أن حملة الجاحظ ضد البيزنطيين النصراني لا ترى إلى أن النصرانية لا تنال القبول لمجرد أن الإسلام

(١٧) من كتاب الجاحظ، كتاب الأخبار، ترجمة روزشال في Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jenny Blauhorn, Islamic World Series (London: Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA: University of California Press, 1975), pp. 44-45, and نشوان بن سعيد الحميري اليمني، الحور العين، قم: كمال مصطفى (١٣٥٠هـ): مطبعة

السماعة، ١٩١٨، ج ٤، ص ٣١٤

Pellat, *Ibid.*, p. 38.

وترجمة حورية آق، انظر

ولد نونش ذلك في 'C. Pellat, «Al-Ghazal: Les Nations civilisées et les croyances religieuses», *Journal Asiatique*, vol. 255 (1967), p. 86

ولد أحمد نشره في 'Charles Pellat, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam*, 7٠-13٥. Collected Studies Series, no. 5 (London: Variorum Reprints, 1976).

حلّمها، بل لأن العقائد النصرانية هي لا عقلانية بطبيعتها، وهو وضع يوسف له لأنه قد يصيب حتى شعباً متتوراً على نحو ما. إن الإشارة إلى المجتمع الإسلامي في هذا القول للجاحظ لا تحفى على أحد: ثمة أمثلة يجب تعلّمها من البيزنطيين، لأن المسلمين، وهم على المستوى الفكري نفسه، معرضون لخطر الانزلاق إلى مثل هذا النوع من اللاعقلانية، إن هم اتبعوا بعض ما تقول به فئة من المسلمين من بدعة التجسيم. إن هذه النزعة الخاصة التي يميّنها الجاحظ إلى قوله تقتضي بأن ينظر إلى اليونان والبيزنطيين على أنهم شعب واحد ومن ثم فإنه يقوم عامداً بطمس التمايز بين اليونان والبيزنطيين^(١٣). على أنه في كتاب آخر له في الرد على النصارى، حيث يتركز النقاش على إيضاح التميّز بين العريقين، فإن الجاحظ يقارن بين اليونان القدماء والبيزنطيين، الذين يدعي أن هؤلاء ليس لديهم علم ولكنهم مجرّد صنّاع ويقدم لهذا الجزء من كلامه بأن يعقد مقارنة بين النصارى واليهود.

«وإنما احتلّت أحوال اليهود والنصارى في ذلك لأن اليهود ترى أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة، وأنه مجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء، وأن الإيمان بالطب، وتصديق المنتجمين من أسباب الرندة والخروج إلى الدهرية، والخلاف على الأسلاف وأهل القدوة، حتى إنهم ليهرجون المشهور بذلك، ويحرمون كلام من سلك سبيل أولئك.

ولو علمت العوام أن النصارى والروم ليست لهم حكمة ولا بيان، ولا بعد وروية، إلا حكمة الكعب، من الخراف والنسج والتصوير، وحياسة البيزون لأخرجتهم من حدود الأدباء، ولمحتهم من ديوان العلاسفة الحكماء.

(١٣) وقد ورد ذلك في Peilat, «Al-Ghazal: Les Nabab civilisés et les croyances religieuses», p. 71

لأن كتاب المنطق والكون والفساد، وكتاب العلوي، وغير ذلك، لأرسطاطاليس، وليس يرومي ولا نصراني.

وكتاب المجسطي لبطليموس، وليس يرومي ولا نصراني.

وكتاب إقليدس لإقليدس، وليس يرومي ولا نصراني.

وكتاب الطب لجالينوس، ولم يكن رومياً ولا نصرانياً.

وكذلك كتب ديمقراط وأبقراط وأعلامون، وفلان وفلان

وهؤلاء ناس من أمة قد بادوا وبقيت آثار عقولهم، وهم اليونانيون، وفيهم غير دينهم، وأديهم غير أديهم، أولئك علماء هؤلاء صنّاع أخذوا كتبهم لقرب الحوار، وتدايي الدار، فمساها وأضافوه إلى أنفسهم، ومنها ما حولوه إلى ملتهم. إلا ما كان من مشهور كتبهم، ومعروف حكمهم، فأنهم حين لم يقدروا على تغيير أسمائها زعموا أن اليونانيين قبيل من قبائل الروم، ففخروا بأديانهم على اليهود، واستطالوا بها على العرب، ويدخوا بها على الهند، حتى زعموا أن حكمائنا أتباع حكمائهم، وأن فلاسفتنا اقتدوا على مثاليهم، فهذا^(١١).

في هذه الحالة ترى أن اعتبار اليونان والبيزنطيين ذوي هوية واحدة، مع إضافة بضعة أسماء للمعلماء في سبيل تحسين الجرس اللغوي، هي دعوى كاذبة وضعها البيزنطيون في سبيل رفع شأنهم. على أنهم كنعساري، ليس عندهم فلاسفة - وليس عند اليهود أيضاً - ويتضمن هذا القول الأمر الذي لا يخفى وهو أن المسلمين في

(١١) لقد قام بلا بتاريخه العفرا الأولى عن المسيحيين واليهود في المصدر نفسه، ص ٧٦، و Pelal, The Life and Works of Japhet, p. 87.

ونظر أيضاً أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد باس حيون السرد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ٣، ص ٢٣٨ - ٢٣٩

أيام الجاحظ كان عديم فلاسفة. والوصف الطويل للمتعبس
اللاعتلائي عند اليهود الذي سبق وروده كان يمكن أن يكون له أثر
معاصر للجاحظ فقط: وإنما تحلى المسلمون عن العقل وتمسكوا
بالتقليد لحسب، فإنهم لن يكونوا أفضل من اليهود.

إن حملة المأمون الدعائية وقعت على أرض خصبة بين
المفكرين الذين اعتنوا الفرصة لاستئصال دلالات مثل هذا الموقف
الأيديولوجي. ويظهر أنه بين الأوائل، ممن طوّروا مثل هذا التصنيف
لمصلحة استثمار العلوم المترجمة في المجتمع العباسي كان
الفيلسوف الكندي (ت بعد ٢٥٦هـ/٨٧٠م بمدة قصيرة). فقد اقتحل
نسباً أظهر فيه أن يونان، وهو المجد الرمزي لليونان القدماء (أي
الأيونيين) هو أخ لقحطان جد العرب. وبذلك فإن علوم اليونان
القدماء يمكن اعتبارها عربية أصلاً، واحتضانها في المجتمع
العباسي، عبر حركة الترجمة، لم يكن سوى إعادة تأهيل هذه
العلوم في بيت أصحائها الأول. وهذه الخطوة هي في الواقع موازية
تماماً للأيديولوجية الزرواسترية الساسانية، التي بحثت من قبل في
الفصل الثاني، فعلى نحو ما حاول شاپور وكسرى الأول أن يجمعوا
مرة بعد أخرى الحكمة الفارسية القديمة التي تفرقت بسبب فتوح
الإسكندر ويعيدوا ترجمتها إلى اللغة الفارسية، قام المفكرون العرب
العباسيون بمحاولة لإعادة ترجمتها إلى لغتهم والإفادة من هذه
العلوم التي كانت ملكهم من ناحية النسب، فقد صادف أنها كتبت
بلغة أخرى لأسباب تاريخية^(١٥)

(١٥) كان الكندي قد تعرض للفتنة في قصيدة نظمها «متكلم» معاصر له وأصغر
منه سناً، هو النخعي الأكبر، الذي أشار إلى الناحية السلبية في محاولة الكندي لإزالة
عنه نسبه جديد، قال صاحب الكندي بما معناه، «تقابل البدعة بدين محمد» انظر
المصنوع في المسموح، سراج الدين وسليمان الصوري، المجلد ٦٦٦، و
Joad Van Raa, *Früh Mittelalterliche Hagiographie* (Bonn, Wehrhahn, P. Steiner,
1971), p. 4

وقد تسارعت هذه البلاجمات ضد البيزنطيين وإلى جانب الهليين بين أهل المكر خلال القرن التالي؛ فضلاً عن ذلك فقد ارتفعت حدتها واتحدت سبباً خاصة وقويت مفسطابيتها وعلى مستوى الدعاية يدل ذلك على أن رعاة حركة الترجمة وجدوا الأمر على غاية الأهمية لفضيتهم؛ وعلى مستوى أهم كانت إشارة إلى قبول أهم لهذه الرواية على أنها حقيقة تاريخية في الثقافة العاصية.

ويؤودنا المسعودي، وهو المزور الثقافي غير المنازع للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بتوثيق حول هذا الموضوع. فالنسبة إليه يختلف البيزنطيون عن اليونان القدماء ليس فقط عبر مرطفتهم، بل بسبب نسيهم الخاص. فاليونان متحدرون من يافت والبيزنطيون من سام؛ ومن ثم فإنهم يختلفون اختلافاً بيناً، مع أن البيزنطيين يقلدون اليونان.

«والروم [البيزنطيون] قُتت في لعتها ووضع كتبها اليونانيين، فلم يصلوا إلى كنه فصاحتهم وطلاقة ألسنتهم، والروم أنقص في اللسان من اليونانيين وأضعف في تركيب الكلام الذي عليه نهج تعبيرهم ومنن خطابهم»^(١٦)

وعلى كل، ويقطع النظر عما إذا كان ثمة صلة نسب حقيقية أو مزهومة بين اليونان والبيزنطيين، فإن الحادثة المهمة التي أدت إلى اختلافهم، والعامل الأساسي الذي أدى إلى كون البيزنطيين هم الأدنى هو ظهور النصرانية، والمسعودي هنا ألهضاً واضح كل الوضوح حول هذه القضية.

«ولم تزل الحكمة نائمة عالية في زمن اليونانيين وبرهة من مملكة الروم [البيزنطيين] تعظم العلماء وتشرف الحكماء وكانت لهم

(١٦) المسعودي، المصدر نفسه، الجزء ١٦٤

الآراء في الطبيعيات والجسم والفس والتعاليم الأربعة - أعني
الإنشائياتي وهو علم الأعداد والجيومطريقا، وهو علم المساحة
والهندسة، والأسطرونيميا وهو علم التنجيم، والموسيقا وهو علم
تأليف اللحون - ولم تزل العلوم قائمة السبق مشرفة الأقطار قوة
المعالم شديدة المقاوم سامية البناء إلى أن تظاهرت دهانة النصرانية
في الروم [البيزنطيين] فعمفوا معالم الحكمة وأزالوا رسمها وسعوا
سبلها وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته وغيروا ما كانت القدماء منهم
قد أوجعته^(١٧)

إن أهمية هذا الموقف بين أهل الفكر المسلمين وما تشير إليه
لا يجوز أن يُساء فهمها. ليس الغصد منها تمجيد الوثنية وتعددية
الآلهة على حساب النصرانية، فهو موقف يستحيل على أي مسلم
أن يقبل به؛ فالمسيحية، قبل كل شيء «دين كتابي»، وقد اعترف
بها في القرآن الكريم، والمسيح نبي محترم، فيما كانت الوثنية
وتعددية الآلهة التي قبل بها قدماء اليونان كفراً. إن الأمر المفصود
ثانية هو الإسلام، أو الصيغ المختلفة له التي كانت تتنافس في ما
بينها في القرنين الثالث - الرابع الهجريين/السادس - العاشر
الميلاديين. وهذا الموقف فيه إشارة إلى فرضية يبدو أنه لا يرقى
إليها الشك في أن العلوم اليونانية، على نحو ما وصلت عبر حركة
الترجمة، هي شيء جيد ثقافياً. إذ إنه على أساس هذه الفرضية
يمكن أن يُبين أن النصرانية يمكن أن يُكشف عنها على أنها شر
على البيزنطيين [الروم]. وإذا فإن تفوق الإسلام على المسيحية في
هذه الحالة قائم أصلاً على قبول المسلمين لثمرة حركة الترجمة.

(١٧) المصدر نفسه، المجلد ٧٤٩ وانظر بحثاً مفصلاً عن وجهة نظر الإسلامية

جورج الميرنطلين في: André Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 15^e siècle*. Conditions et sociétés, no. 7, 37. (Paris: La Haye, Mouton and Co., 1963-1975), tome 2, pp. 360-370 and Chap. 8, pp 466-470

إن تُعزّد هذا الرأي بالسفوذ والانتشار خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهو القرن الأخير لحركة الترجمة، يمكن أن يدرك عبر أسئلة متعددة لحدوثه. فالبيزنطيون كثيراً ما يروى أنهم حزموا الفيلسفة والمعلوم، ينقل ابن النديم في المهرست عن شخص «مؤثوق به» أن البيزنطيين المسيحيين أحرقوا خمسة عشر حملاً من كتب أرخميدس (Archimedes)^(١٨). وفي مكان آخر يعطينا خلاصة مقاربة لرواية يوليان. والصورة التي ترسم لبيزنطيين النصراني أنهم يستمعون الفلسفة أصلاً لأنها «مصد القوانين التي أوحى بها الأنبياء»، ثم يقوم يوليان، تحت تأثير ثيمستوس (Themistius) وهو الذي شرح كتب أرسطو بإعادة دراسة الفلسفة التي يلتقيها النصراني ثانية بعد وفاته^(١٩).

على أنه تم لهذا الأمر أوسع انتشار في التاريخ المشهور، بل المحتلّ، المائل بانتقال الفلسفة والطب اليونانيين من الإسكندرية إلى بغداد. ويروى هذا التاريخ، في صيغ مختلفة يارة عند عدد من كبار المؤرخين، إلا أنه كان على أساس رواية معروفة إلى الفارابي أن وضع مايرهوف (Meyerohof) مقالته المشهورة «من الإسكندرية إلى بغداد» قبل سنتين سنة^(٢٠). ومع ذلك فإن الرواية

(١٨) أبو الريح محمد بن إسحق بن الخيزم المهرست = *Kitab al-Fihrist* بحريه غوستاف صوفي، ج ٢ (المبرمج غوجل)، (١٨٧٧-١٨٧١)، ص. ٧٦٦، ١٩، و Paul Szegő, *Geschichte der Arabischen Schriftkunst*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 5, p. 121.

(١٩) ابن النديم، المصدر نفسه، ص. ٢٤٢، ٦ = ٢٤١، ١٦، و Rosenthal, *The* *Classical Heritage in Islam*, pp. 65-67.

M. Meyerohof, «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Vortrag zur (20) Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern.» *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaft, Philologisch-historische Klasse* (1910), pp. 319-429.

والترجمة الأكاديمية للنص قام بها الفارابي في: Rosenthal, *Ibid.*, pp. 50-51.

١٨ ما وضع مايرهوف بين أيدينا من بيئة لد سلطها على أساس نقدي، انظر: G. Strohmayer, «Von Alexandrien nach Bagdad» - «eine fiktive Schultradition» in

التي يمكن اعتبارها الصق بالأصل، هي تلك التي وصلتنا في مصدرين مستقلين أحدهما من الآخر، على يد معلم نسه الطبيب القاهري ابن رضوان (ت ٤٦٠ هـ/١٠٦٨م) وطبيب صلاح الدين الحاصر ابن شيمع (ت ٥٩٤ هـ/١١٩٨م). والصيغة التي هي في كلمات ابن شيمع هي التي نقول:

«يبدأ تاريخ الطب بسرد مختصر لتطوره في الأرماء العاصرة من أسكليبيوس (Asclepius) إلى جالينوس» فظهرت بعده [بعد جالينوس] من اليونانيين ملة النصارى وعليت عليهم، فخطوا النظر في الأمور العقلية، فأطرح ملوكهم العناية بها وأعملوا وهاية طالبهم، وانصرف الطالبون لها من ارتكاب المشقة في طلبها فاستطالوا قراءة كتب أبقراط وجالينوس فاضطريت واختل أمرها.

«ثم أتى ارياسيوس (Orbanus) وقد استحكم زهد ملوك النصرانية في التعليم، فرأى أن يشتغل العوام إليه بطريق التسهيل واجتناب الكثير والتطويل، لكيلا يئلب ويبد، فوضع كتابين قرب فيها الصناعة إليهم وسهل بها تعلمها عليهم. واحتذى حذوه في ذلك بولس [الإيجيني] (Paul of Aegina) ومن أتى بعده إلى وقتنا هذا، فكثرت بذلك كتب الصناعة من الكتابين والمختصرات والجوامع ونحوها. واتخضت كتب أبقراط وجالينوس فيها، وصالوا إلى الكتابين والمختصرات، واستشعروا خوفاً أن تبيد الصناعة بالجملة - سألوا أولئك الملوك في إبقاء التعليم بالإسكندرية وأن يكون ما يقرأ من الطب عشرين كتاباً فقط: ستة عشر منها من كتب جالينوس

Jürgen Wiener, ed., *Aristoteles: Werk und Wirkung: Paul Maraziti-Goussard*, Berlin, New York: W. de Gruyter, 1985-), pp. 380-389

قد اعرضت لدرس على المصطلح «خيالي» واعتبد المصطلح «طرف واحد»
Q. Endress, «The Defense of Rancos: The Plan for Philosophy in the Religious Community», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 6 (1990), pp. 16-17

وأربعة من كتب أبقراط. فأجابوهم إلى ذلك، واتصل التدريس بالإسكندرية إلى أيام عمر بن عبد العزيز، وأن القيم بالتدريس يومئذ أسلم على يديه وصبيه، وهو أمر قبل إقصاء الخلافة إليه.

«فلما أفضت الخلافة إليه انتقل التدريس إلى أنطاكية وخزان وغيرهما، وانتشخ التعليم إلى أن ولي المأمون عبد الله بن هرون الرشيد الخلافة فأحياه وأنشأ وعزب المضلاء. ولولا ذلك كان الطب وغيره من العلوم التي للقدماء قد دُثرت الآن من بلاد اليونانيين التي كانت أخص البلاد بها».

والكتب العشرون التي اقتصر أوجب أطباء الإسكندرية على درسها هي. ولي ذلك لائحة طويلة^(٧١).

إن العنصر الأساسي الذي يجب البحث عنه في هذا التاريخ، في غالب الحالات، هو نشوء ملخص عن الطب في الأرمية القديمة المتأخرة عرف به جوامع الإسكندرانيين. وأقدم نموذج لمثل هذه الرواية، يدون مشاعر ضد البصرانية، يوجد في كتاب أدب الطبيب الذي وضعه عالم إنيسا في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، إسحق بن علي الرهاوي. بعد أن أشار إلى أن جالينوس وضع كتاباً منفصلاً لجنائز قواعد الطبيعة التي يتوجب على الطبيب أن يعرفها كي يتمكن من ممارسة الطب، يصيب

«ولما رأى الإسكندرانيون وهم أفاضل علماء من أهل الصناعة حين كانوا يجتمعون ويجمعون المتعلمين لصناعة الطب أن أحداث

H. al-Ashraf ibn Zayn ibn Jamay, *Treatise on Salah al-Din on the* (٧١)
Revival of the Art of Medicine, edited and translated by Hartmut Fahndrich,
Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLVI, 3 (Weinbaden:
Kommissionverlag P. Sauer, 1993), pp. 18-19

M. Meyerhof, «Sultan Saladin's Physician on النظر والأعمال ابن جسيم»
the Transmission of Greek Medicine to the Arabs,» *Bulletin of the History of*
Medicine, vol. 18 (1945), pp. 169-178 and especially 177

زمانهم لا يبلغ بأكثرهم منهم إلى قراءة جميع الكتب، وخاصة التي وضعها جالينوس وأرادوا تقريب صناعة الطب من المتعلمين لها، وثبوا من كتب جالينوس ستة عشر كتاباً، وجمعوا هم أيضاً جوامع لأكثرها طلباً منهم للإيجاز والاختصار. وكانوا يقرؤونها في الاسكول أعني موضعاً كان لهم للتعليم. ولذلك يجب الآن على من ادعى علم طبية بدن الإنسان وأنه قيم بحسب صحته ويعلاج أسقامه أن يكون خبيراً بهذه الكتب على قوتها وأن يكون قد قرأها على أستاذ عالم بها ومن ادعى علم ذلك فيجب أن يبدأ معه بالبحث والمساواة من أولها.^(٢٢)

يبدو أن أولئك الذين كانوا يتولون العلاقات العامة للمأمون أخذوا لب هذه الرواية الأصلية وأضافوا إليه الحملة ضد التصريفة والمديح الهائي له، على ما جاء في صيغة ابن جنيح. وفي حقيقة الأمر فإن صيغة الرواية على ما احتفظ بها ابن رضوان تحتوي، في آخرها، على إطرار للمأمون يفوق ما سبق، وهو الذي يؤكد تماماً الأمر الذي رمى إليه الحليفة ومؤيدوه من سياستهم في حملة ضد البيزنطيين ولكنها يونانية الهوى.

وقد أحيا المأمون [تعليم الطب] بأن قَرَّبَ إليه الممتازين من أمله. ولولا ذلك لتبليت جميع علوم العدماء بما في ذلك الطب

Ishaq ibn Ah al-Ruhawi, *The Conduct of the Physician by Ah*. (٢٢) *Ruhawi*, Facsimile of the Unique Edition MS Scheue 1653, edited by F. Sezgin, Series C, vol. 18 (Frankfurt am Main: Publications of the Institut for the History of Arabic-Islamic Science, 1985), pp. 193-194.

Ishaq ibn Ah رضي الله عنه الذي قام بهام. *ah-Ruhawi, Medical Ethics of Medical Islam, with Special Reference to al-Ruhawi's "Practical Ethics of the Physicians"*, translated with an Introduction by Martin Levy, Transactions of the American Philosophical Society New Series, vol. 57, pt. 3 (Philadelphia, [n. pl.], 1967), p. 146.

حول التعليم الذي كان يقدم في سكوله (Sikhs) انظر ما أوردته حين في الفصل الأول من هذا الكتاب.

والمطلق والفلسفة (على نحو ما هي منسوبة في أبحاثنا هذه) في البلدان التي كانت قد أُنِمت فيها، وأقصد رومة وأثينا والولايات البيزنطية وسوى ذلك من البلدان»^(٢٢)

هذا الأمر يؤكد تأكيداً قاطعاً الأمر الرئيسي في أيديولوجية المأمون الجديدة ضد بيزنطة: إن الدولة الإسلامية، وبقيادة الخليفة، هي الوريثة الحقيقية لليونان القديمة وكل العلوم الإنسانية وبيزنطة، وهي الخصم السياسي الأصلي للدولة الإسلامية، هي مينة ثقافياً، فما تبقى هو أن تُزال سياسياً أيضاً.

ثمّة أمر حريّ بالانتباه وهو أن المأمون لم يكن يعترض تنجاساً جديداً كلّ الجعة، بل إنه كان يبذل توجهه المواقف الأيديولوجية التي احتضنتها البيت العباسي المالك منذ أيام جدّه الأعلى المصنوع. هذا، فقد كان هذا الأخير قد تبنى الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية وهي التي صورت الخلافة العباسية على أنها وريثة الإمبراطوريات القديمة والزراعية، في الحقيقة، للمعلوم اليونانية بالذات. والفرق الوحيد هو أن الأيديولوجية الإيرانية رأت في تلك العلوم أصلها الإيراني، وفي الإمبراطورية الساسانية وسيلة لتقلها، فيما كان التوجيه الجديد للمأمون يركز على اليونان القديمة وبيزنطة. هذا الأمر يُفصّل الإيرانيين عن الصورة من حيث إن تنجاسهم للبلدان كان تاماً وكان كذلك تنجلاً أيديولوجياً ودينياً شبيهاً

(٢٢) علي بن رضوان المصري، الكتاب الطالع في كمية تعليم صناعة الطب، تحقيق وتعليق كمال السامرائي (بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٠٧-١٠٨. إن النص الواردة في أعلى ص ١٠٨ يحوّلنا تنبيه إلى: نُسبت (كما نُسبت) اليوم في البلدان... من أجل بحث هام، انظر: A. Z. Iskandar, «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum», *Medical History*, vol. 20 (1976), pp. 235-251, and Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik. I. Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6, Abschnitt 1* (Leiden: E. J. Brill, 1970), p. 159.

بدلث، ويقوم بدور تركيز الانتباه نحو البيزنطيين والمسيحيين الذين يسطر إليهم الآن على أنهم الأعداء الجدد والعقبة بالنسبة إلى المسلمين وكنماذج للاعتقالاتية والظلامية الدينيتين.

وقد أثبتت حملة المأمون الأيديولوجية نجاحها في هذه الناحية. فعلى سبيل المثال أن تصور ابن ساعد الأندلسي لحركة الترجمة بالنسبة إلى الامبراطورية البيزنطية هي بالتنام ما قصدت دهابة المأمون نقله.

«فكان أول من سُنِي منهم بالعلوم الحليلة الثاني أبو جعفر المنصور... فكان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها...»

«ثم أُنصت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم عبد الله المأمون ابن هرون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، تمم ما بدأ به جده المنصور أبعد كيل طويل من المديح للمأمون يعود إلى القولاً حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها واجتماع شملها»^(٢١).

ففي حكم المأمون تم استخدام اليونان القديمة لتعزيز تقاسم بيزنطة والنصرانية وما كان ذلك ليتم لولا أن جزءاً من الهوى للهلينية كان قد نشأ بسبب الوجود السابق لحركة الترجمة. وهذا بدوره خلق وصعاً ثقافياً، امتد خلال قرون بعد المأمون، الذي كان من الممكن فيه أن تعتبر «التوارخ» المزيفة للفلسفة والعلم اليونانيين على أنها حقائق، مع أنها هي التي صُوِّر فيها الصارى على أنهم حزموا الفلسفة والطب (والمعلوم) لأنهم كانوا يخشون العقل، فيما كان المسلمون يرسم لهم صورة على أنهم حماة الحقيقة. في هذا الكل المركب تروي صيغة الفارابي جانب الفلسفة في هذا التاريخ

(٢١) أبو التمام ساعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحرير لويس شيخو

(بيروت: المؤسسة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٤٨-٤٩

«المزيف»، وابن رضوان (المسلم) وابن جُنيح (اليهودي) يتحدثان عن الجباب الطغي

وقد تم للمأمون، عبر سياسته المدنية ليزنطة، على أن هذه السياسة تميل إلى الهلالية، احتضان للهلالية، يؤدي إلى تحقيق أهداف متعددة فقد قاد حملة ناجحة ضد البيزنطيين صورتهم آنذاك لا أنهم كانوا نصارى فحسب، بل لأنهم لم يكونوا حلفاء جديرين باليونان القدامى، وكانوا غاصيين لإنجاراتهم، وضم حركة الترجمة إلى سياسته واستغلها في أمور أخرى؛ ولفت النظر إلى النقاش العقلي كأساس في السياسة الدينية التي يجب أن تكون قسراً على نخبة أهل الفكر، على نحو ما جاء في عهد أرزشير. وقد أتبع للنقطة الأخيرة أن تحظى بدعم أقوى بسبب حلم المأمون، وهو الأمر الذي سابعته في ما يلي.

ثالثاً: السياسة الداخلية وحركة الترجمة:

الحلم الأرسطي وأيديولوجية العقلانية

إن التوجه الأيديولوجي الجديد الذي تبناه المأمون بعد عودته إلى بغداد اقتضى أن يتحكم هو في النقاش الديني في العاصمة، ومن ثم يشمل ذلك العالم الإسلامي، وأن يتبنى نخبة من أهل الفكر يمكنها أن تُسير هذا النقاش على مسار مقبول. مثل هذا كان أمراً لازماً كي يُحافظ على صيانة صورة الخليفة على أنه راع للإسلام وتقوية سلطته الدينية ومن ثم السياسية، وأخيراً وهو النتيجة الأهم كما سبق، إضفاء السلطة الدينية للقادة القاهمين بين العامة الذين قد يكون بينهم «قيادات مخفية» على نحو ما حذر منه عهد أرزشير الأباطرة الساسانيين (انظر أولاً أعلاه). ومن ثم كان فرضه النهائي للمحنة، الأمر الذي عزز بطبيعة الحال أسلوب الحوار على أنه أساساً السلطة بدلاً من التمسك بالتعاليم التقليدية التي هي الدعوة الوحيدة لتلك «القيادات المستورة».

وهذا كله واضح أيضاً من التاريخ الصريح للأخباري الذي يروي حكاية التبدل الكبير في سياسات المأمون: توجهه نحو مذهب المعتزلة حول فوحدة الله والوعيد بالمكافأة والرهيب بالعقاب، ورعايته لتجمعات الفكر والمناقشة حيث كان لأسلوب الجدل في المناقشات السيادة المطلقة. والأمر الذي لا يفكره الأخباري فيما تُسرّ عليه البقية الباقية، هو رعاية المأمون لحركة الترجمة على أنها الصفة الأبرز في حكمه. إن صمت الأخباري لا يحوز بطبيعة الحال أن يساء تفسيره فيحسب أن مثل هذه الرعاية لم تكن قائمة على أنها الأبرز، أي أنها جزء من السياسة العامة التي سبق الحديث عنها. ومع ذلك فإن شهادة الأخباري يجب أن يوفق بينها وبين النظرة المعارضة التي تبرز الرعاية على نحو واضح. والنظرة المعارضة رواها على نحو جيّد ثقة لا يتألم منه وهو ابن النديم في الفهرست، وقد وردت مرتبطة برواية تعدد ذكرها عن حلم المأمون المشهور. إن ابن النديم يقدم للجزء الذي يعنونه «المادة» تنشر الكتب عن الفلسفة وسواها من علوم القدماء إلى هذا الحد: «بهذه الكلمات، ثمة سبب لذلك هو حلم المأمون»، ثم يروي الحلم، وينتهي إلى القول الفصل، «كان هذا الحلم أحد الأسباب القوية لترجمة الكتب إلى العربية عبر رعاية المأمون».

نحن نعرف أن هذا الأمر، بالسبب إلى الترجمة ليس صحيحاً؛ إذ إن المأمون كان، بمنتهى البساطة، يتبع نهجاً عميق الشجور في الدوائر العباسية، وهو النهج الذي عُرض في الصفحات السابقة وموثق على نحو لا يقبل الجدل بسبب من وفرة التفاصيل المتوفرة، دون كل الأماكن، في الفهرست بالدات. ونحن نعرف أيضاً، على كل، أن ابن النديم كان عالماً معتمداً صاحب ضمير حي (ولو كان أحياناً قليل الحيلة بالنسبة إلى التراثرف الداخلي). ومن ثم فلو أنه في تشميته لأهمية حلم المأمون لا بد أنه كان، ببساطة، يتبع تقدير مصدره. وفي سبيل التوفيق بين نظرات

المسألة الواقعية للأخباري لحلافة المأمون، وتلك الواردة في مصادر ابن الدليم يتوجب علينا أن نتمحس الحلم على نحو دقيق ونقضي.

إن الأحلام يتوجب أن يخطر إليها بجدية، وليس في المعنى الذي قصده سيد مصري الأحلام أرتيميدوروس (Artemidorus) أو تلميذه في الزمن الحديث فرويد (Freud). إن محتراما الماطفي يجعلها الأداة المفضلة لإيضاح الآراء والمواقف ونشرها في واقع الأمر من أجل الدعاية - في أغلب المجتمعات، ومن المؤكد في المجتمعات اليونانية والعربية. ليس ثمة من حاجة إلى التوسع في هذا الأمر سوى أن نقدم المثل المناسب من التاريخ العباسي المبكر. روي أن أم المنصور، سلام، قد حلمت الحلم التالي: لما كنت حاملاً بأبي جعفر (أي المنصور) رأيت في الحلم أسداً يبدو أمامي، وقد أقفى رافعاً رأسه، يزجر ويغضب الأرض يلقيه. بدأ الأسود يقدمون نحوه من كل صوب، وكلما جاء واحد منها إليه كان ينطح أمامه. إنه من المؤكد أن مثل هذا الحلم يتناسب مع خليفة كان عليه أن يقاتل ثلاثة طلاب للسلطة في أسرته بالغات - الأسود الباقية من بيت الرسول ﷺ - في سبيل الحفاظ على كرسي الخلافة، ومن ثم فإن وظيفة الحلم الاجتماعية وأسباب انتشاره لا تحتاج إلى ملحوظة خاصة^(٢٥). السؤال هو: ماذا كان وراء إشاعة حلم المأمون؟

لقد روي الحلم في نصين، والمقارنة بينهما تلقي الضوء على القضية وتبرر، على نحو ما، ولو مقابل بعض الحساسة، تجنب

(٢٥) التسموي، مروج الذهب ومصابيح الجوهر، المجلد ٢٣٧١، إن مولدكه (Noeldeke) الذي يروي قصة أحمد بن محمد بن علي بن بكر بن الوارد "عبد جوديس" Theodor Noeldeke, *Sketches from Eastern History*, translated by J. S. Black (London: n. p. b., 1982).

وأن أحداث دار خياط في بيروت طبعت سنة ١٩١٣، ص ١١٦

الحشو في إيراد الصين كالمين. وقد رقت الجمل في نص العلم
تسليلاً للإشارة.

١ = رواية عبد الله بن طاهر^(٢٦)

(١) يروي عبد الله بن طاهر أن (٢) المأمون قال، رأيت في
نومي رجلاً (٤) جالساً في مجلس الفلاسفة^(٢٧) (٦) وقلت له «من
أنت؟» فأجاب «أرسطو الفيلسوف». (٩) فقلت له «أبها الفيلسوف
ما هو أفضل الكلام؟» فأجاب «كل ما صح على أساس الحكم
الخاص». (١٠) فقلت ثم ماذا؟ فأجاب «ما يراه السامع خيراً»^(٢٨)
(١١) فقلت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما لا يخشى المرء عواقبه»
(١٢) فقلت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما عداه نهيق الحمير». (١٣)
قال المأمون لو أن أرسطو كان حياً ما كان ليضيف أي شيء، إذ
إنه [قيماً قاله] جمع [كل ما كان ثمة حاجة لقوله] وتوقف [عن
قول ما لا حاجة له].

٢ = نص يحيى بن عدي^(٢٨)

(٢) حلم المأمون أنه رأى رجلاً (٣) لونه أبيض مشرب
بحمرة مرفوع الجبهة كثيف الحواجب، أصلم وله عيان شديداً

(٢٦) أبو بكر محمد بن محمد بن مائة، شرح الميون في شرح رسالة ابن زيدون،
تجدد محمد أبو العسل إبراهيم (الناشر: دار الفكر العربي)، ١٩٦١، ص ٢١٣
(٢٧) الحكماء بدلاً من الحكماء في النص

(٢٨) في 'ابن النديم، المعرفه = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٧، ٢٤٣،
و قد نسبه القسطنطين في 'أبو الحسن علي بن يوسف القسطنطيني، تاريخ الحكماء وهو
مختصر الترياق الحسني والمنافعيات المنفعة من كتاب إخبار العلماء بأخبار
الحكماء، تحقيق يوليوس ليهيرت (البروك: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٢٩٨ = ٢٩، ١٥
ونظر ترجمة وورثان في *Rennan, The Classical Heritage in Islam*, pp. 46-49, and

الهاش ٢٤ لفظة موزية عند ابن أبي أصيبعة.

الزرقه، جميل التناطيع (٤) جالساً في كرسيه، (٥) قال المأمون «رأيت في الحلم أنني كنت واقفاً أمامه والربح يملأ قلبي (٦) سألته «من أنت؟» فأجاب «أنا أرسطو»، (٧) طفق قلبي سروراً لأن أكون معه (٨) وسألته، «هل لي أن أطرح عليك [بعض الأسئلة؟]» فأجاب «سَلْ» (٩) قلت «ما هو الخير؟» فأجاب «كل ما هو خير للمقل» (١٠) ثم سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما صبح على أساس الشرع». (١١) سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «ما هو خير عند جبهة القوم»^(١٢) (١٢) سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «ليس بعد هذا بُعد». وباعتبار رواية أخرى (١٤) أنا [أي المأمون] قلت «زد» فأجاب أرسطو «إن الذي يحضرك المصحح»^(١٥) من الذهب اعتبره ذهب. عليك أن تعلن وحدانية الله.

إن الحلم نقل في روايتين مستقلتين واحدهما عن الأخرى. الأولى (١) ويبدو أنها الأصلية تعود إلى عبد الله بن طاهر ورويت بسنده، ويعود الفضل الأكبر إلى والده في انتصار المأمون على أخيه وفي قتل الأمين. كان طاهر قد عمل للمأمون حاكماً في كل من خراسان وبنفاد، وقد خلفه في هذين المنصبين، في ما يلي من الأيام، ابنه عبد الله وخلفاؤه. وكانت أسرة طاهر، الفارسية المتعزّية، قد قامت بدور مميز للغاية في التاريخ العباسي المبكر، في تمييز وتنفيذ سياسات أولئك الأفراد من البيت العباسي الذين ثبت انتصارهم في ما تلا من التاريخ، وفي حلّ جو ثقافي وايدولوجي لصالح تلك السياسات والنشاطات، التي أجاد بوزورث (Bosworth)^(١٦) وصمها، والتي يجب أن يُنظر إليها من

(٢٩) هذا الجزء (١٢) تألف عند التقاطع من طبعة ليرت، ولعل ذلك يعود إلى خطأ بشري يقع عادة في نسخ المخطوطات

(٣٠) إن طبعة القمطي تقرأ من ينسبك بدلاً من من لصحك في فهرست

C. E. Bosworth, «The Tabari and Arabic Culture», *Journal of Islamic Studies*, vol. 14 (1969), pp. 45-79

هذه الساحة. ومن ثم، فإن رواية عبد الله بن طاهر للمعلم تنضج بما يبدو فيها من تأييد للبرنامج السياسي والأيدولوجي للمأمون وأجوبة أرسطو التي وردت على لسان عبد الله تنتم تماماً مع موقف المأمون المؤيد للمعتزلة ورفضه سلطة الخليفة على حساب الشرع. وأرسطو يحسم الأمر في مصلحة الرأي القائل بأنه المقيار النهائي لما يمكن أن يعتبر، في هذا السياق، القول الفصل لما يُعتبر الرأي الرسمي والسياسي للخليفة (غير القول). وقد كان موقع الرأي، بالنسبة إلى النص القرآني والسنة بالذات، في الحوار الديني والشرعي، لتأسيس السلطة الشرعية في لب الحوار والقبول بأولوية الرأي كان يمنح الشخص الذي يعهد إليه بالمصل في الأمور، أي القاضي، أو، في هذه الحال، الخليفة، سلطات لا تُحدّ، فيما القبول بالنص القرآني والسنة كان يجعل السلطة في يد النخبة الدينية التي كانت تترى إلى أنها هي الحارسة للمصوّر الشرعية، ومن ثم فهي التي يحق لها تفسير هذه المصوّر والمأمون، الذي يتسم عهده بمحاولة تثبيت السلطة وتركيزها في شخص الخليفة، كان من الطبيعي أن يوصي القضية السابقة. وقد كانت المحنة استيعاباً لهذه السياسة.

وتوجه المأمون السياسي يرؤنا بالسبب الذي كان وراء خلق هذا المعلم. والمعلم نفسه كان، في غالب الاحتمالات، قد «صنع» ضمن الدوائر الأكصق بالخليفة، ولعل الظاهريين هم الذين قاموا بذلك. وثمة مصدر آخر محتمل للمعلم هو قاضي المأمون في التحميق، أي قاضيه أيام المحنة أحمد بن أبي دؤاد. يروي البيهقي، بوسناده الخاص، حليماً آخر للمأمون، يقول إن الخليفة، الذي يوصف بموجه بأنه لا يُصدّق الأحلام الحقيقية على أسس عقلانية، حُمل على أن يسلم بالأمر لما ثبتت صحة واحد من أحلامه^(٢٢).

(٢٢) انظر إبراهيم بن محمد البيهقي، المعجم والمساوي، وصف على غيره.

وفي حقيقة الأمر فإن الحلم الذي رواه ابن أبي دؤاد فيما هو يزيد صدق أحلام المأمون عبر حادثة حميدة - من المحتمل أنها كانت حقيقة - لعله قد مهد السبيل إلى تيسير تقبل الحلم الأرسطي. وعلى كل، فإنه يقطع البطر عتق قد يكون مؤلف هذا الحلم بخاصة، نظل حقيقة الأمر الواقع هي أن الأحلام عالياً ما استعملت بقصد الدعاية على أيدي الجماعات التي كانت تتور في تلك المأمون.

ومن ثم فإن الحلم الأرسطي من حيث وجوده لم تكن له علاقة بحركة الترجمة أصلاً. وما يزيد هذا أيضاً اعتبار السياسة التي تسمى إلى تقبلها غير تأييد دي صمة إلهية لا بد أن تكون رداً على مقاومة حقيقة لتلك السياسة. ولو أن الحلم كان قد اخترعه مؤيدو حركة الترجمة فقد يتضمن الأمر أنه كان ثمة معارضة قوية لهذا النشاط في حياة المأمون؛ لكننا لا نجد ما يدل على ذلك في الفترة المعنية. إن الذي كان يحرص له في ذلك الحين، وخاصة بين الجماعات الشرعية، هو الدور الذي كان يجب أن يعطى للعناصر التي كانت تتألف منها دعائم الإسلام الأراء الشخصية في مقابل السنة وفي مقابل الإجماع.

عندما يُنظر إلى الأمر من هذه الراوية فإن وجود أرسطو في الحلم أو اختيار شخصه على أنه السلطة التي تركز سياسات المأمون عليها، يؤكد درجة الاحترام العالية التي كان [أرسطو] يتمتع بها في الهيئات العلمية في بغداد في أيام المأمون، هذا فيما إذا كان الحلم قد حقق الأمر الذي لمتعلق من أجله. وإذا فإن الحلم بدلاً من أن يكون الباحث على النشاط في الترجمة من اليونانية على نطاق واسع، على ما يرى ابن النديم (أو مصدره

«أريدهريك شوالي (عيسى ويكو: ١٩٠٢)، ص ٢١٣-٢١٤، وترجمة T. Fahd, «The Dream in Medieval Islamic Society» in G. E. Von Grunbaum and Roger Caillois, eds., *The Dream and Human Sciences* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968), pp. 354-355

يحيى بن غدي) ومن قبل رأيه من الأنباي، فراه يشير، على العكس من ذلك، إلى الأثر الذي كانت حركة الترجمة، وكانت قد بدأت قبل أيام المأمون بوقت طويل، قد تركته في قولبة الواقع المعكري حتى يومها فالعلم هو النتيجة الاجتماعية لحركة الترجمة وليس سببها.

وليس في هذا ما يدهو إلى الخرابة، إذ إن أرسطو لم يكن الشخص القديم الوحيد الذي وصل إلى هذا المستوى، وما هو أدل على ذلك أنه اعترف به على نطاق واسع على أنه الشخص الموثوق به في القرن العباسي الأول. والرواية التالية، والتي هي مرتبطة بالمأمون شخصياً، دليل على المدى الذي تمكنت الشخصيات القديمة من اختراق مناقشات المتعلمين في أيامه. فيما كان الخليفة يقيم مأدبة عامرة في صحبة عدد من العلماء ورجال الدين والفقهاء (وهي الجماعات التي كان المأمون يعنى بها حسب رواية الأخباري) كان الخليفة يشير إلى كل نوع من الأطعمة، وكانت تتجاوز الثلاثمائة، متحدثاً عن خصائصها الطبية والفنانية. فلما فرغ الغوم من الطعام تكلم يحيى بن أكثم (ت ٢٤٢ هـ/٨٥٦م)، الذي كان قاضي البصرة ثم قاضي بغداد واحداً من وزراء المأمون، موجهاً كلامه إلى الخليفة قائلاً

«يا أمير المؤمنين إن خصنا في الطب كنت جالينوس في معرفته، أو في النجوم كنت هرمس في حسابه، أو في العقه كنت علي بن أبي طالب رضي الله عنه في علمه، وإن ذكر السخاء كنت حائماً في جوده، أو الصدق فأنت أبو ذر في صدق لهجته، أو الكرم فأنت كعب بن عامر في إثاره، أو الوفاء فأنت السموأل بن عادياہ في وفائه»^(٢٣).

(٢٣) انبشها طيروز في أحمد بن أبي طاهر طيفوز، كتاب بغداد، تحقيق هـ كبر، ٢ مج (البربع) هـ سولتر، ١٩٠٨، المصورة الأصلية ٢٣ د وترد الرواية =

إنه مما يدل على تقبل المجتمع العباسي المبكر لأهل الثقة من غير العرب، سواء في تلك الشارحيون مثل جاليسوس أو الخرافيون مثل هرمس ترميچيچسوس (Hermes Trimegistos) في خطاب واحد وعلى المستوى ذاته مثل علي بن أبي طالب وسواء من أبطال العرب ونحوهم الذين شهروا بسبب ما ذكر من الصفات، ولا يزيد ما يقبفه حلم المأمون إلى اللانحة سوى اسم أرسطو، وهو الذي كان الحليفة يتأذى به في حكمته، وعلى نحو ما ظهر تاريخ منرض واعتقادي لتبرير ثورة المأمون على الأمين في إعادة كتابة هدية مكة لهرمون الرشيد (١٨٦هـ/ ٨٠٢م) لفضية الوراثة (قابل ثانياً، أهلاء) فقد لفقت الصيغة الأصلية لحلم المأمون بأرسطو (الصيغة (١)) لتبرير سياسة المأمون العقلانية والمؤيدة للمعتزلة.

إن الصيغة الثانية للحلم (٢) تُنسب إلى يحيى بن عدي، تلميذ كل من العارابي، وأبي بشر بن متى ورئيس أتباع المدرسة الأرسطية في بغداد في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وقد وصلتنا في نصين يختلف الواحد عن الآخر اختلافاً بسيطاً، الواحد في الفهرست، الذي أشير إليه أهلاء، والآخر عند ابن أبي أصيبعة، وهو الذي يحينا على التعرف على كلا النصين نضه هو، وعلى نحو غير مباشر، المصدر عند ابن الدليم. إنني أنقل عن [رواية تونت] محط الحسن بن عباس المعروف بالصناديقي (عمر الله تعالى له) الذي قال: أبو سليمان [السجستاني] قال سمعت يحيى بن عدي يقول ما يلي [ولي ذلك الحلم]^(٢١) وابن النديم صاحب الفهرست تنقى قسماً

^{٢١} «سبحا، بدون النقطة التي توضح النسبة، في البيهقي، الحسن والساوي»، ص ٤١٣ والجملة الأخيرة المتعلقة بالولاء ترد عند البيهقي فقط

(٢١) انظر: ابن أبي أصيبعة، حيون الأئمة في طبقات الأئمة، مج ١، ص ٥

وإنما من معرفته بالأعمال اليونانية بالعربية من يحيى، الذي كان يعرفه شخصياً، والذي كان له سبيل إلى تعليقاته المصهورة باسمه. والتصحيح الذي يزودنا به عن الحلم يبدو أنه الأصل لأنه الأكثر تمهيداً؛ ومن الأرجح أنه وصلنا عبر تفسير ليحيى، ولو أن ابن النديم لا يقول ذلك بوضوح. والتصحيح الآخر نقول يحيى ماغوذ من نسخة منه من صنع تلميذ ليحيى هو أبو سليمان السجستاني، الذي نقل الصناديق نفسه، وهو المصنوع المباشر لابن أبي أصيبعة.

يبدو من كل الآثار المتبقية أن يحيى بن عدي كان أول من أعاد من الرواية عن حلم المأمون الأرسطي في سبيل توصيح النشاط في الترجمة. وكان الدافع له إلى ذلك مردوداً على أنل تقيير. أن يمزو إلى سلطة الحكمة جتماع ما ترجم من اليونانية، وأن يشع أرسطو في الطليعة بين جميع المفكرين القدامى. والأسباب التي دفعته إلى الأمر الأول تعود إلى الحاجة لإعطاء رواية قانونية تتلاءم مع الجو العقلي لتلك الزمن. فإن كان في أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حين كان يحيى يزود، قد تم لمعلم العلوم الإسلامية أن قد بلغت رشدنا، وكانت قد بدأت تتخذ صفاتها القانونية: فقد كان لكل منها مؤسستها وتقاليفها ومجموعة من الكتابات الشرعية. ولتتقدم بمنزلة

٨٦٢٨ وما بعدها. وقد معها، على نحو مختصر، أبو العباس أحمد بن يحيى بن نصر الله البصري، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، مطبوعة نيا حوليا ١٢١٢، الصورة الأصلية، الورقة ١٠٠^٢. وقد طبعت في نسخة *Routes toward bright into the Capital Angures*, edited by P. Sazgin, Series C vol 46, part 9, general ed. Frankfurt am Main. Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Sciences, 1988, p. 231

إلى التصحيح الزائد عند ابن أبي أصيبعة يختلف في اللفظ اختلافاً بسيطاً عن العبارة الواردة في المصهرت، مع أن الجزء الهام، أي الأسئلة والأجوبة بين المأمون وأرسطو تكاد تتطابق حرفياً

وثيقى الصلة بالموضوع: إن الخلاف الذي كان شائعاً في ما يتعلق بالقراءات المقتولة للقرآن الكريم (أي ما يتعلق بالنمط ووضع الإشارات الضرورية في نص الكلمات) ثم الانتهاء من ترتيبه عن طريق تشريح ما كان موجوداً من النسخ عبر جهود العالم الهمداني ابن المجاهد (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م) وقد تلقى ابن مجاهد في عمله العون من السلطات التي سارت على النهج الذي بدأه المأمون نفسه، أي تدخل الدولة في صياغة المذاهب الدينية. وثمة مثل آخر هو الفوضى والنمو غير المحدد في الأحاديث الشريفة المقبولة ضيقاً عبر مجموعة في الصحاحين على يد البخاري (ت ٢٥٦هـ/٨٨٠م) ومسلم (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م) الأمر الذي أدى على يد الجيل التالي، إلى الصيرورة المنهجية التي أدخلت على تحرير الحديث في عمل ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ/٩٢٨م)^(٢٥).

في مثل هذا الجو أعلن حلم المأمون على الأيام بعمل مماثل من حيث خلق وضع قانوني لجماع ما ترجم من العلوم القديمة. إن مقارنة بين صيغة حلم المأمون كما رُويت أصلاً عن عبد الله بن طاهر (الصيغة (١)) والصيغة المختلفة عنها التي أتمها بحسب تظهر على نحو واضح اهتمامات فلاسفة القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في بغداد. وجوهر الحلم هو تبادل أسئلة وأجوبة بين أرسطو والمأمون، وهذا هو المكان الذي تظهر فيه الفروق الأكثر أهمية. في الصيغة الأصلية كان سؤال الخليفة الأول سؤالاً عملياً. «ما هو خير الكلام؟» أي ما هو خير ما يقال بالمعنى السياسي والديني بالإشارة إلى السياسة؟ وعلى هذا النحو فإن الأسئلة جميعها

(٢٥) عن أجل تحصيل مفضل لطريق ابن أبي حاتم، انظر E. N. Dickson, «The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Tawdih of Ibn Abi Hatim al-Razi» (Unpublished Ph. D., Yale University, 1992).

واقعية ومثابرة: فالجواب الأول، على ما نُشر من قبل، يزس لراي فرد، أي الخليفة، على أنه القياس: والجواب الثاني يحدد المفهوم السبي للجماعة الموحدة الكلام إليها على أنه القياس؛ فيما تجد أن الجواب الثالث هو، على وجه الشمام، قريبي، أي أن القول فيه يتم بحسب مقتضى الحال، وانتهازي أي أنه يتكيف بحسب المقام - فهو النهاية والنتاج المستوحى الذي يقرر «جوده» الخطاب. وصيغة يحى هي على العكس تماماً؛ إنها في شكلها الأتم ليست سياسية، وترفع شأن السؤال والأجوبة إلى مستوى فلسفي معز: فالسؤال لا يدور حول شيء جيد معين ولكن حول الخير، فيما تؤسس الأجوبة نظرات عالمية على أنها القياس: قدرة شخصية أي العقل والشرع والجمهور.

إن أهمية ما يبدو أنه استبدال مفيد للراي بالعقل لا يمكن المبالغة في تقديره. ففي رمية واحدة فريقة يؤسس للتفوق المطلق للدولة - ومن ثم للفلسفة، وهي المجال الذي يتناوله - في جميع الأمور على السلطات الدينية (الشرعية) وعلى الاتجاومات السياسية (الجمهور). وكما أن المنطق يفوق النحو في ما هو عالمي ومنفصل للعالم - هذا هو السبيل الذي يسلكه حجاج أبي بشر متى ويحيى في الدفاع عن المنطق، وعلى هذا النحو فإن الفلسفة، أي استخدام العلة هي متفوقة على الدين فيما أنها عالمية وتقع في مستوى تحظى الشعوب (من حيث إن لكل شعب دينه الخاص). ومن ثم فإن يحيى، في صيته لحلم المأمون، أسس لمادة الفلسفة على أنها مجال للدرس، ولكتب القدماء المترجمة على أنها الكتب المقتة في هذا المجال، ولأرسطو على أنه المطلق الأبرز، وسماح الخليفة على أنه ترسيم لدراسها.

كان لأرسطو عند يحيى دلالة تختلف عن تلك التي كانت للمأمون أو لداعيته عبد الله بن طاهر. فبالنسبة إلى غير المختصين ولو أنهم كانوا يشكون الجمهور العربي المثقف الذي توجه إليه

عبد الله في صياحه للمعلم، كان أرسطو وجلاً محترماً موثقاً به في الشؤون العقلية أو الفلسفية الضاربة في القدم - على نحو ما كان جالينوس في الطب وهرمس تروسيجستوس في الرياضيات العملية، على ما رأينا من قبل. أما بالنسبة إلى يحيى فقد كان أرسطو يعني مؤسس المذهب المشائي والتقليد المشائي في الفلسفة التي كان شيخها يومها يحيى يالفت. لما توسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت بغداد تفتح بالتيارات الفلسفية المتعددة: الآراء الأفلاطونية التي كان شيخها الطبيب الرازي (ت ٣١٣هـ/٩٢٥م)، والنزعة الأفلاطونية الجديدة الأثينية التي تولى أسرها الكندي وحلفاؤه، ومما كان يزامن هذه الأخيرة الديانة المرتبطة بالنجوم، والتي كان أثر الهزمتية (Hermetism) الصائبة الحرايين يشبه في تعداد المنحدرين من صلب ثابت بن قزّة، وحتى على مستوى أدنى من هذا كان ثمة عالم الفكر السحري والكيميائي للحلقات الجاهلية وسابقتها من اليونان، وهذه كانت تمثل الأدوار الأولى من النشاط في الترجمة وتراثها بالعربية. كل من هذه كان يدعي أنه يمثل العلوم القديمة، وكان الجميع يتراحمون للحصول على مركز في المسرح المركزي لعالم الفكر في بغداد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وعلى نحو ما كانت الاتجاهات الفكرية والسياسية المتنافسة تتسابق لسمان القول والشرعية عبر الأحلام على نحو ما ذكر فوق، كان بإمكان يحيى أن يطالب بمثل ذلك للصيغة التي يقبلها من الأرسطية عبر ذريعة حلم المأمون. وعلى نحو ما تم فإن العمل الذي تم على يده ويد سلفه الفارابي، إذ تمكنا من التعمك في تفكير (وأهم من ذلك الولاء الفيلسفي) الرجل العظيم ابن سينا، ضمن استمرار الأرسطية في الفلسفة العربية بل حتى انتصارها. وأخيراً فإن ادعاء يحيى ومدرسته حول العقل لم تكن مجرد زعزعة خارجية. فهم وجميع أهل الفكر الذين كانوا شاعرين في نشاط الترجمة آمنوا بتفوق

العقل، ولدينا شهادة مهمة لهذا الرضع وردت في حوارات ومراسلات فلسفية تعود إلى هذه الفترة^(٣١).

(٣١) من أجل الحصول على عرض عام للموضوع، انظر Endrem, «The Defense of Reason: The Plan for Philosophy in the Religious Community»

ومن أجل الحصول على نماذج من المراسلات بين المسلمين، واليهود والمسيحيين (أيضا في ثلاث رسائل بين عدي)، انظر: Ab Ibn Yahya Ibn al-Munajjim, *Une Correspondance chrétien-chrétienne entre Ibn al-Munajjim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, *Patrologia Orientalis*, t. 40, fasc. 4, no. 115 (Turnhout, Belgium: Brepols, 1911), et S. Finas, «A Tenth Century Philosophical Correspondance», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 24 (1955), pp. 103-136

القسم الثاني
الترجمة والمجتمع

الفصل الخامس

الترجمة في خدمة المعرفة التطبيقية والنظرية

مقدمة

شرف الاهتمام، في القسم الأول، إلى تحليل المشكلات السياسية والاجتماعية للمجتمع العباسي الميكر الذي عثرت عنه أيديولوجيات كان من شأنها أن تجعل حركة الترجمة عنصراً ضرورياً. وقد اتضح على نحو حاسم، أن الثورة العباسية والحرب الأهلية بين الأمين والمأمون وما تلا ذلك من نقاش ديني - سياسي في تلك الفترة الأساسية من الدولة خلقت، للأسرة العباسية والنخب الحاكمة، متطلبات كانت الإجابة عنها تتم عبر تبني حركة ترجمة واسمة المدى ووعايتها. لم تكن هذه الحاجات، بطبيعة الحال، موجّهة توجيهاً أيديولوجياً أو توجيهاً عاماً فحسب؛ ومن ثم فقد أُلحِت في المكان اللاتق بها هنا، إذ إنني اعتبرها ذات القُدح المعكلى فيما تستند إلى جهود الحكام، أي حكام، أن يستمروا أصحاب السلطة - ولم يكن العباسيون مستثنين من ذلك - ويقدر ما أخضعت تلك الحاجات الدافع الأساسي لتبني الترجمة على أنها سياسة دولة، ومن ثم فزته يبدو أمراً بَيّناً أن تنفخض المدى الذي تم على أساسه توجيه نشاط الترجمة في الفترة السابقة للعباسيين إلى حركة ترجمة مهتدة لها سياسات تسلط الدولة

على أن ذلك لا يعني القول بأنه لم تكن ثمة عوامل أخرى سوى الأيديولوجية فاعلة في الأمر على نحو خاص عندما يتدبر الواحد الحياة الطويلة اللاحقة في حركة الترجمة. كانت هذه العوامل تنسج مع الحاجة إلى المعرفة العملية التي كان يتطلبها الحو الاجتماعي البعدي الذي كان يتطور نموه بسرعة، ومع الحاجة إلى المعرفة النظرية التي تتطلبها الجور العلمي والفلسفي الذي كان في سبيل التطور. فبعد ما تبين المنصور السياسة الإمبراطورية الساسانية، التي فرضتها التطورات السياسية، وما لازمها من ثقافة ترجمة، فرضت تلك المطالب نفسها على أنها مزيدة لتلك ولحركة ترجمة واسعة النطاق، وقد دام ذلك مدة أطول. وقد شملت هذه، أساساً، استغلال المعلوم التطبيقية التي رافقت السياسات الساسانية وأساساً التتجيم وما يتصل به من حفل الفلك والرياضيات^(١). ويمكن تصنيف الدراسة مع هذه المجموعة إذا اعتبرنا الترجمات المعروفة من الأعمال اليونانية من الفهلوية إلى العربية. إن وصل الترجمة الساسانية الثقافية في البلاط العباسي المبكر، وقد كان البرامكة ويتوالت في مقدمتهم، كان لهم دور في توسيع مدى الترجمة العرضية أصلاً، والتي عرفت في فترة ما قبل العباسيين، من الفهلوية إلى العربية وتوجيهها نحو مجالات العلم التطبيقي. وترتب على ذلك في النهاية أنه لما أصبح العلماء العاملون في بغداد يملكون أعداداً هائلة، فإنهم خلقوا لأنفسهم اهتمامات نظرية،

(١) انظر G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literatur» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gattje (1987), p. 434.

الذي يستشهد، تأييداً لهذا الرأي، بنص مادة ساسانية مجمعة في ترجمة عربية في عمل مشوب زوراً للجاحظ، في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أغلاق الملوك، لمحمد زكي (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٩٤)، ص ٢٥. في هذا الكتاب أن الأمازيغ وكتب الفولون والمصنفين كلهم يظهرون أنهم من الفئة المالية فلها في الوظيفة الحكومية. هذه المهن تبحث تمت في ألسان مختلفة من هذا الفصل.

وهي التي تُقبض لها الدغم المستعر على يد الحجة الحاكمة وبسبب من العليان المكري في العاصمة، ومكن لها أن تواجه الأمر بالتوسع في حركة الترجمة بحيث ضمت العلوم الفلسفية.

أولاً: الطلب على التنجيم

إننا استعرضنا كل ما بين أيدينا من روايات وجدنا أن التنجيم هو الحقل الذي كان الأكثر طلباً من الناحية العملية، وفي الحقيقة كان هو الذي تصدّر أيديولوجية المنصور الإمبراطورية. فضلاً عن الترجمات التي سبقت العباسيين، (والتي وصلت في الفصل الأول)، لأن وصول الحكم المجيد شهد الريادة المتنوعة لترجمات رسائل في التنجيم. وقد تم العمل هنا أصلاً من الفهلوية، لكن مع الوقت بحث عن الأصول اليونانية وتمت ترجمتها.

لم تكن الحاجة العملية إلى التاريخ التنجيمي، على ما بُحث الأمر في الفصل الثاني، أو استطلاع البروج وسوى ذلك من أنواع التنجيم هي التي يشرت له التفوذ بين الأمور التي عني بها العلماء الأوائل في البلاط العباسي. وفي مجازلة الحاجات العملية - أو لعله بسببها - التي يسموها التاريخ التنجيمي أو استطلاع البروج أصبح العلماء يرون في التنجيم «قمة العلوم»^(١). هذا الموقف العلمي من التنجيم قبلته الحجة الحاكمة، وعندها شهد التنجيم محاولة الإفادة منه في القرن العباسي الأول على نحو لم يسبق له مثيل.

إن الوساطة الفهلوية في نقل هذه الأعمال كانت أساسية

(١) ليونيموس الإسكس (ت ٧٨٥) منجم البلاط للمهدي سقى التنجيم

وتد لورد ذلك Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik* Abt. 1 *Der Nahe und der Mittlere Osten*, Ergänzungsband 6, Abschnitt 2 (Leiden. B. J. Brill, 1972), note 5, p. 277

ومعصية، إننا نملك معلومات عن أعمال تنجيية قد تمت ترجمتها من الفارسية إلى العربية قبل الثورة العباسية. كان هدف مثل هذه الترجمات ضمان بقاء هذا العلم، أي التنجيم، حياً في مواجهة الوضع السياسي الجديد، حيث كان الفرس يعيشون تحت سلطان عربي، ومع الوقت اتسع انتشار العربية بينهم «وأن لا تؤدي الأمور به إلى الانزواء وتحمى آثاره على ما ورد في كتاب لزوستر (الموالي)، الذي كان قد نقل إلى العربية حول ١٣٣هـ/٧٥٠م (انظر الفصل الثاني) ثمة رواية عن ترجمة أسبق، والأرجح أنها أيضاً من الفارسية، لمر تنجيي معرّف إلى هرمس، تمت في ١٢٥هـ/٧٤٣م^(٧). هذه الترجمات السابقة لقيام العباسيين يجب اعتبارها استمراراً لممارسات مساندة تمت في العصور الإسلامية اللاحقة على يد الجماعات الفارسية الزرواسترية في محاولة لإحياء مثل الذي قام به شياخ المشار إليها في كتاب المواليد (انظر الفصل الثاني)؛ والفرق بينها وبين ما تمّ بعد تولي العباسيين السلطة هو في أن هذه تمت تحت حماية الحليفة على أنها جزء من سياسة الدولة. إن البرانتالونتا (*Parametallonta*) الذي وضعه توكر (تُكروس *Teukros*) نقل إلى الفهلوية أثناء حكم كسرى الأول أنوشروان حول سنة ٥٤٠م ثم إلى العربية قبل أواسط القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي، فيما كتاب الحملة (بستانبوخ *Pentateuch*) لـ دوروثيوس (Dorotheus) ترجمه عمر بن فروحان الطبري (ت ٢٠٠هـ/٨١٦م) نقلاً عن نسخة فهلوية تعود إلى القرن الخامس، وهي بدورها مأخوذة عن ترجمة فهلوية من القرن الثالث^(٨). لقد كان الطلب على الحادة التنجيية كبيراً بحيث

(٧) لمزيد من التفاصيل، انظر المصدر نفسه، ص ٢٩٠، و Fund Stegm., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden E. J. Brill, 1967-), vol. 2, pp. 50-54.

(٨) من أجل تفصيل لتتال هذه الأعمال، انظر: Ulmann, *Ibid.*, pp. 279-280.

استُزقت الموارد المهلولة، ومن ثم كانت عودة إلى اليونانية وهذا المترجم نفسه، همر بن فرّوخان، الذي نقل دوروثيوس من المهلولة، وكان يحبل اليونانية، عهد يومها إلى البطريرك لقيام بترجمة، من اليونانية إلى العربية، للكتاب الأكبر في التنجيم وهو تترابيلوس (Tetrabiblos) لبطليموس. ولم يلبث هذا الكتاب أن سيطر على كتابة التنجيم بالعربية، ولعل السبب يعود إلى شهرة بطليموس في الفلك ونظرية الموسيقى، وقد ترجمه للمرة الثانية إبراهيم بن الصلت، وراجعه حنين، وقد ألحقت به التعليقات الكثيرة في ما بعد^(٥). ومن ثم فإِنتا نشهد في الفترة العباسية الأولى، من المنصور إلى المأمون، نشاطاً بيناً لعدد من أبرز المنجّمين على مر الزمان، ما شاء الله وأبو سهل بن نُوَيْخَت وأبو معشر الذين، فضلاً عن انهماكهم الكبير في حركة الترجمة، نجحوا بتأليف كتب مستقلة وأسسوا للتنجيم مكانة كعلم في الحضارة الإسلامية الناشئة، مما يدل على الأثر العميق الذي خلفته أعمالهم في المواقف الاجتماعية. وما يشير إلى الأهمية التي ألصقتها بالتنجيم النخبة الحاكمة التي تبنت هذه الثقافة المتعلقة بالترجمة، هو أن قائدًا عسكرياً وسياسياً مثل طاهر بن الحسين (ت ٢٠٧ هـ/٨٢٣م)، وهو قائد المأمون ومؤسس الدولة الطاهرية، اهتم بترجمة من اليونانية حتى لكتاب أراتوس (Aratus) فينوميثا (Phaenomena)^(٦). وإذ إن هذا اللب لم يحفّ فقد تم تطوير أدب تنجيمي واسع النطاق بالعربية ثم وضعه في أعمال مرعومة المؤلف أو مجهولة^(٧).

إن المثال الذي استلّه التنجيم أصبح يتخذى، على نحو هام،

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٢-٢٨٣

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٨

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٦ وما بعدها

في سواء من العلوم المترجمة. إن الاعتبارات السياسية والتوجهات الأيديولوجية أو النظرية أو الحاجة العملية كانت مبدئياً الباعث الأول على الترجمات فيما كانت دراستها أو استعمالها قد ينتج عنهما الحاجة إلى تأليف عربية أصيلة في حقل معين، وتطوير البحث في موضوع معين قد يؤدي إلى الحاجة إلى ترجمات أكثر دقة لنصوص كانت متشرة، وترجمة نصوص جديدة. إننا لا نزال على مسافة قاصية بحيث نتمكن من وضع تاريخ لتطور كل فرع من نواحي المعرفة عبر فترة حركة الترجمة؛ ثمة نصوص كثيرة تنتظر التحقيق والترجمة والدروس في جميع نواحي المعرفة، والبحث الذي تم حول التفاصيل الفيلولوجية لمسيرة الفعل وتطوير الكلمات الفنية لكل حقل لا يزال ضئيلاً. إن مثل هذه التفاصيل نأمل أن نفوذنا، في غياب أية معلومة أخرى، إلى فهم صحيح للتطور التاريخي لنواحي المعرفة.

ثانياً: الحاجة إلى تربية مهنية:

كتاب ومشروعون في حقل الإرث ومهندسون واقتصاديون

إلى جانب التنجيم الذي يبدو أنه كان ذا أهمية خاصة في الأدوار الأولى لقيام الدولة العباسية، كان ثمة حاجة رئيسية اجتماعية، أو ثمة عامل فيها، لدفع حركة الترجمة دفعاً قوياً هي تدريب فئة من الكُتّاب التي كان سيمهد إليها بإدارة الدولة التي ورثها العباسيون للثو. وكان مما لا يختلف حوله هو أن هذا الصنف كان يجب أن يُدرَّب، من حيث الاهتمام بالباحة العلمانية، حسب نماذج ساسانية، عندما نأخذ بعين الاعتبار توجه الحكام العباسيين وكبار الإداريين، مثل البرامكة، الذين عهد إليهم بتولي المراكز الرئيسية في الإدارة

إن الموضوعات التي ترتب على الكُتّاب أن يتقنوها هي

يتمكنوا من القيام بواجباتهم كانت ذات صلة بالشؤون العملية المحاسبية ومسح الأرضين والهندسة ومراقبة مواقيت العمل، على سبيل المثال، ومن ثم فقد كان سبب هذه الحاجات أن أصبحت العلوم الرياضية - الحساب والهندسة وحساب المثلثات والمثلث - تستقطب النشاط المبكر في الترجمة. وخير شاهد على الحاجات العملية لتهديب طلبة الكتاب وحلقها التاريخية هو الذي رُودنا به العالم الذي وضع كتاباً في هذا الموضوع بالغات، وهو ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م). فقد صنف أدب الكتاب بعد نحو قرن من بدء حركة الترجمة، وقد قصد منه دعم التدريب المبلووجي لهؤلاء الكتاب، وقد يكون وص من كتابه أن يكون معداً للموايه بالعلوم الأجنبية وفي مقدمته الشهيرة، التي حظيت بالكثير من الشروح على أيدي علماء المصور الوسطى، يحدد الموضوعات التي يترتب على الطامح إلى منصب كاتب أن يتقنها.

... لا بد له مع كتبنا هذه من النظر في الأشكال لمساحة الأرضين حتى يعرف المثلث القائم والزاوية والمثلث الحاد والمثلث المنفرج ومساقط الأحجار والمربعات المختلفة والقسمة والمدورات والعمودين ويمتنع معرفته بالعمل في الأرضين لا في الدوائر فإن التخيير ليس كالمعائن. وكانت المعجم [أي الساسانيون] تقول من لم يكن عالماً بإجراء المياه وحفر فحوض المشاوب وردم المهاروي ومجاري الأيام في الزيادة والنقص ودوران الشمس ومطالع النجوم وحال القمر في استهلاله وأفعاله ووزن الموازين وذراع المثلث والمرتج والمختلف الزوايا ونصب القناطر والجسور والدوالي والنواعير على المياه وحال أدوات الصناعات ودقائق الحساب كان ناقصاً في حال كتابه^(٨).

(٨) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكتاب، تحرير ماكس غروبرت

(بهد) مطبعة برلين، ١٩٠٠، ص ١٠-١١، والترجمة الفرنسية لـ G. Lecomte، «L'Introduction du Kish adab al-kutub d'Ibn Qutayba» dans *Mémoires Louis*

من المهم أن نلاحظ أن ابن قتيبة يشير هنا، فضلاً عن الأنواع المحددة من المعرفة التي يجب أن يتقنها الكاتب في كل مجالات العلوم الرياضية، أنه من الضروري له أن يملك المقدرة على تطبيق معرفته عملياً. إن هذا تقرير مهم جداً إذ إنه يؤكد بما لا يقبل الشك، أنه في سبيل الإفادة من العلوم النظرية كان نية قدر كبير من الاهتمام يوجه نحو تطبيقها. من الطبيعي أن لا تكون العلوم جمعاء صالحة للتطبيق العملي على مر العصور التاريخية، ومن أن يراهي جانب الحقن حتى تُستجنب التعميمات. ومع ذلك فإن مثل هذا القول الصادر عن ابن قتيبة الذي كان يدون آراءه في زمن كانت فيه حركة الترجمة بلغت الذروة من القوة، يحملنا على أن نلاحظ التوافق بين ترجمة العلوم والإفادة منها على المستوى النظري وتطبيق بعضها على يد المئات التي كانت تتولى الأمر على أساس مهني. وفي ضوء هذا فإن ترجمة الأعمال الرياضية، التي تُعالج في ما يلي، تصبح قيمتها الاجتماعية أكبر.

تحتل الهندسة المكان المميز في تعدد ابن قتيبة لأنواع المعرفة التي يتوجب على الطالع في منصب الكاتب أن يتقنها. إنه بموجب بعض الروايات التي مر ذكرها في القسم الأول (المصل الثاني) فإن كتاب الأصول لأقليدس ترجم للمرة الأولى أيام المصور، مع أن الذي قُناهى إليها، على وجه التحديد، هو غير المترجمين اللتين قام بهما الحجاج بن مطر في حكم هرون والمأمون على التوالي. مع ذلك فإن هذه القصة قد حُلّت بهائياً وستقر على أساس من المعرفة البيلوجية، إذ إن العائلة العملية للهندسة لمساحة الأرضين والهندسة وأعمال الري قد أوضحتها، ابن قتيبة على نحو بَيِّن. ومن هذه النظرة يبدو واضحاً أن نلاحظ أنه في اللغة العربية التي كانت جارية الاستعمال في ذلك الوقت

Maqaneh, 3 tomes (Damas: Institut Français de Damas, 1956-1957), tome 3, = p. 60

كانت كلمة مهندس، وهي اسم فاعل لكلمة مأخوذة عن الفارسية، تعني كلا الأمرين: عارف بالهندسة ومهندس (عملي). وفي محتاح العلوم الذي وضعه الخوارزمي، وذلك بعد ابن تقيبة بقرن واحد، إن كلمة مهندس قد حددت على أساس ما أقره الخليل [بن أحمد] مؤسس المجمية العربية، وهو الثقة الذي لا يعلى عليه، على أنه هو الذي يقبس ويقتر لمجاري الفنى المائية والجهات التي يمكن أن تُحفر فيها^(٩).

ثمة علم رياضي آخر تطور في وقت مبكر وكان الفصد منه أن يعنى بأمر عملية هو الجبر. فقد كان من حيث تطبيقه في مشكلات الهندسة والتي مبيدة للكتاب على نحو ما كانت الهندسة. وعلى كل، فقد كانت الشريعة تتطور بسرعة ومن ثم فقد تم للجبر أن يصبح وسيلة أساسية لحل كل التفاصيل المعقدة لفتاوى الإرث. وهذان الاستمالاتان ذكرهما محمد بن موسى الخوارزمي نفسه في مقدمة كتابه الجبر. يقول إن المأمون

أحتملني على وضع عمل جامع في الجبر مقتصرًا فيه على النواحي الدقيقة والمهمة من حيث الحسابات التي تعترض الناس باستمرار في قضايا الإرث والوصية والقسمة والمحاكمات والتجارة وفي كل تعاملهم الواحد مع الآخر، حيث مساحة الأرضين وحفر الشرع والتقديرات الهندسية وسوى ذلك مما يهم من الأعراض المتنوعة الضروب والأنواع^(١٠).

وهذا الكتاب نُظم بحيث إنه بعد فصل هو مقدمة رياضية بحثة، خُصص الكتاب في ما تبقى منه لوضع حلول متنوعة لمشكلات التبادل

(٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، محتاح العلوم، تحرير ج. فان فورتين (الهدى: مطبعة بريل، ١٨٩٥)، ص ٢٠٧، ٩.

(١٠) Muhammad ibn-Musa al-Hawarizmi, *Algebra of Mohammed ben (١٠) Africa*, edited and translated by P. Rosen (London: Oriental Translation Fund, 1830-1831). Reprinted, Hildesheim: Olms, 1966, p. 2 (text), p. 3 (translation).

الشمساري ومساحة الأرضين والوصايا والرواح وإعتاق العبيد مع بحث
تصايا معينة مختارة في كل من هذه الشؤون

ومما كان لصيقاً بالعلوم الرياضية والتنجيم (ولو أن مسؤولية
منجم البلاط كانت حاضرة عن اختصاص الكتاب) كان تطور علم
المثلث الرياضي. وفي هذه الحالة ثمة نشاطات مهمة في الترجمة تعود
إلى ما قبل المباسيين، وهذه المرة من كلتا اللمتين الفهلوية
والسنسكريتية، وتأليف كتب فيها جداول فلكية وصوى ذلك من الأدب
المفيد المتعلق بالفلك وما يمتد إليه بصفة، وهو الريح (كلمة فارسية
جمعها بالعربية زيجات) وأبرزها - زيج الشاه على نحو ما استمر
وجوده من أيام كسرى الأول أنوشروان (حكم ٥٣١ - ٥٧٩م)
ويزنجرذ الثالث (حكم ٦٣٢ - ٦٥١م) وزيج الأرتخند من سنة ١١٧
هـ/ ٧٣٥م وزيج الهزرجن من سنة ١٢٥ هـ/ ٧٤٢م^(١١). لكن هذا
النشاط نبأه المباسيون رسمياً لما وصلت سفارة من السد إلى بغداد،
وإلى بلاط المنصور بالذات سنة ١٥٤ هـ/ ٧٧١م أو ١٥٦ هـ/ ٧٧٣م.
ولا نعرفنا المصادر عن القصد من هذه السفارة؛ وكل ما وصلنا هو أن
عالمًا هنديًا، كان عضواً في الوفد، حمل معه مجموعة من نصوص
فلكية هندية، مبدعاتا (Siddhanta) التي نقلها الفارابي إلى العربية،
بأمر المنصور نفسه، على ما يبدو، والتي نُشرت بحوان معرب
مستعار هو زيج السنخند. على أساس من هذا نفسه وسواء من
المصادر الأخرى المشار إليها أعلاه، صنف الفزاري مجموعته
الخاصة من الجداول الفلكية زيج السنخند الكبير الذي مر به
عناصر من مصادر هندية وفهلوية ويونانية فأخرج مجموعة نافعة، ولو
أنها متناقضة في داخلها، من القرنين والجداول للمتقدمين

(١١) D. Pingree, "The Greek Influence on Early Islamic Mathematics" (١٩٧٣)، p. 37, *Astronomy, a Journal of the American Oriental Society*, vol. 93 (1973), p. 37, and Sergio, *Geschichte der Arabischen Schriftsprache*, vol. 6, p. 115 and 120 and vol. 5, p. 210

الفلكية»^(١٧). والمشكلات والأسئلة التي أثارها ترجمة الفراءى وعمله هي بالذات التي أشار إليها البيروني الكبير نفسه^(١٨)، أثار ما يمكن أن يُسمى، عندما يُستعاد ذكره، برنامج كامل للبحث الرياضي الذي أنتج عبر القرون، بما انضم إليه من عوامل أخرى بحثت في هذا الكتاب، التقليد المثير للإعجاب في علم الفلك العربي.

وهذا المثال يُعثر عليه في ترجمة الأعمال الزراعية. ثمة من القهود ما يشير إلى أن المِثْلَ (Eclogae) الذي وضعه كاسنيانوس بَسُوس (Casmanus Bassus) قد نقل إلى العربية مرتين أصلاً من المهلوة في زمن لا يتجاوز القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي، باسم فارتستامه (Wartstama) وفي ما تلا ذلك من اليونانية مباشرة، وقد قام بذلك سرجيس بن هيليا الرومي

D. Pingree, «Siddhanta» in: *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd (١٧) ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960), vol. 9, p. 641b.

D. Pingree, «The Fragments of the Works of al-Farabi» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 27 (1968), pp. 97-98.

في العمدة المنقولة عبر مساعد الأنطلسي التي ترد أطول وصف بان للمعارة،

D. Pingree, «The Fragments of the Works of al-Farabi» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970), p. 105, Fragment Z1.

قرأ في البيهقي في أحمد بن أبي يعقوب البيهقي، تاريخ البيهقي، تحقيق أم مونس، ٢ ص (لندن: مطبعة بريل، ١٩٨٢)، ص ٢، ص ١٢٢-١٢٤، أن ولدين رافا الساج، الحجة المباشرة الأولى وصف المتصور المباشرة، قبل ذلك بثلاثة أيام سنة ٧٠٤ إن هذه الرواية، عندما ينظر إلى الفترة المرافقة لها، تبدو أقرب إلى أن تكون أسطورة من أساطير الأولياء أو القديسين، التي يمكن أن تُؤزل في إطار القدرة على التحوّل التي تميزه إلى علي بن أبي طالب.

Muhammad ibn Ahmad Biruni, *Al-India: An Account* (١٢) of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030, edited and translated by Edward Sachau, 2 vols. (London: Trubner and Co., 1883). Reprinted, New Delhi: S. Chand, 1964, vol. 2, p. 15.

(Sergis ibn-Halîya al-Rûmî) الذي قام أيضاً بترجمة المجسطي في سنة ٢١٢ هـ / ٨٢٧م^(١٤). وكذلك ترجم كتاب ال سيمافوغي (*Synagoge*) الذي وضعه أماتوليوس (Anatolius) مرتين، ففي سنة ١٧٩ هـ / ٧٩٥م عهد يحيى بن خالد بن برمك ترجمته من اليونانية مباشرة إلى بطريق الاسكندرية (قد يكون بوليتيانوس - Polutianus) ومطران دمشق والراهب يوستانيوس (Eustathius)^(١٥). وقد عُرِفَت الترجمة الثانية على أنها من نص سرياني، صهلول التاريخ، مع أنه قد يفترض أن هذه كانت أسبق من الترجمة عن اليوناني^(١٦). والذي يمكن التوصل إليه من هذه الترجمات المردوجة هو أنه لما توفرت الوسائل والأموال، إذ تبنى العباسيون سياسة رسمية في الترجمة، أصبح في متناول حملة الثقافة الساسانية الذين كانوا قد عنوا بهذه الحقول من المعرفة، إما للبحث أو بقصد التطبيق العملي، تمت لهم المناسبة للحصول على نصوص أصح وأولى بالاعتماد عليها. ومن ثم فإذ الحاجة إلى تنظيم الكتاب كانت، منذ البداية الأولى، عاملاً في التوسع التدريجي لحركة الترجمة

ثالثاً: الكيمياء واقتصاد الدولة العباسية

تمة علم تطبيقي آخر يبدو أنه أثار رغبة واضحة المعالم لترجمة النصوص هو الكيمياء. فقد وُجِهَ انتباه الباحثين حديثاً إلى أن المنصور حملت إليه أثباء فرائد الكيمياء. ففي رواية حفظها ابن الفقيه الهمداني في كتابه أخبار البلدان، وهو كتاب في الجغرافية

Ullmann, *Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam*, pp. 434-435, (١٤)
 und Serpa, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 4, pp. 317-318

(١٥) المصادر مسهبة، ص ٤٢٠ - ٤٢١ و ج ٤، ص ٣١٥ على التوالي

ويروى سرياني أن هذا لمصر من عهد أنابوليوس بل من عهد Apollonius, Ps.
 Endress, «Die Wissenschaftliche Literatur» Berlin: vol. 2 *Literaturwissenschaft*, note 77, p. 149

(١٦) إن الترجمة العربية ليست موجودة على نحو مستقل، ولكن في إحصاءات
 Ullmann, *Ibid.*, pp. 431-433. متطرفة. قابل.

التقاية وضع في بغداد حول سنة ٢٩٠هـ/٩٠٣م، جاء أن عمارة ابن حمزة، كاتب المنصور، عاد إلى بغداد بعد أن أتم في القسطنطينية مدة طويلة في بلاط قسطنطين الخامس (حكم ٧٤١ - ٧٧٥م)، روى للخليفة كيف أن الإمبراطور البيزنطي نجح بتحويل الرصاص والنحاس إلى فضة وذهب، وقد تم ذلك أمامه وذلك باستعمال ذرور جفاف (الأكسير - elixir) ويختم عمارة روايته بالكلمات التالية: «كان هذا هو السبب الذي أعراه [المنصور] كي يُعنى بالكيمياء»^(١٧)، لا يُعرف في ما إذا تمت ترجمة نصوص كيميائية في أيام المنصور، لكن تنطّل ثمة حقيقة ثابتة وهي أن نصوصاً عديدة من هذا النوع، من الواضح أنها كانت مترجمة، موجودة باللغة العربية، ومن الجلي أنها تعود إلى الأيام العباسية المبكرة^(١٨)، ولم يلبث المنصور طويلاً حتى شاب فآله في مقدرة الكيمياء على ضخ أموال إلى الدولة^(١٩)، لكن لعله، ولو لم يعتمد ذلك، أثار الاهتمام بهذا الفن^(٢٠)، إذ إن عمله كان سابقة ملكية.

(١٧) انظر الروايات عن عمارة في المخطوطة في G. Strohmayer, «Umar al-Himari Constantine V and the Invention of the Elixir Græco-Arabum» (Athens), vol. 4 (1994), pp. 21-26, and «Al-Mansur und die Frühe Rezeption der Griechischen Alchemie», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 5 (1989), pp. 167-177.

(١٨) ابن أبي عمير، *المعقب*، انظر A. B. Khabibov, «Ibn al-Farisi in Islam», in: *Encyclopaedia Islamica*, 8 vols (London: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 8, pp. 25-25.

(١٩) على كل فائدة يبدو أن بعض الأعمال العامة بالكيمياء قد تطلت عن طريق التهربية بين المصادر التي أتاحها أبو سهل بن توتيت في كتاب الهمذان على ما هو محفوظ في المهرست ثمة ليهيوس معين، وكأنه حاشي الرواية في حوار أبلاتون البطولي، الذي يبري إليه رسالة جاعرة في التنبه انظر من ٨٥ - ٨٦، المخطوط ج، الفترة ٧ من هذا الكتاب، *Studies*, David Pingree, *The Thessalonians of Abu Maashar*, 30 (London: Warburg Institute, 1968), p. 10 (Cited as Cedre), and Ullmann, *Ibid.*, pp. 148-152 and 156-157.

(٢٠) وفي من ١٢٨ من كتاب Ullmann، يقول يوليوس رُسكا (Julius Ruska)، المير في الكيمياء اليونانية والقرية: «لكن هذا لم يثبت البرهان عليه قط».

(٢١) انظر الرواية عن إسحق الحارثي في Jean Maurice Puy, *Chemie*.

رابعاً. الحاجة إلى البحث العلمي والمعرفة النظرية

إن الذي يمكن أن يُبين من هذه الترجمات المبكرة هو أن الحاجة إلى البحث التطبيقي كانت، منذ البداية الأولى، أساس حركة الترجمة إذ إن ذلك كان يكمل عنصر أيديولوجية الدولة، على ما بحث في القسم الأول. فلما زُود المنصور حركة الترجمة بالدافع الرسمي، وأصبحت الأموال متوفرة، تطورت في مسارين أولاً توسعت في اتجاه البحث الدقيق والصحيح في الحقل القائمة، وثانياً اتجهت نحو آفاق وموضوعات جديدة اعتبرت حرية الترجمة. ويجدر بنا أن لا نعمل، ونحن نتحدث عن الصلة بين حركة الترجمة والمتخصصين في حقول معينة مثل الترجمة والملك، أن هؤلاء الخبراء سبق وجودهم تأسيس بغداد. إن هؤلاء الباحثين العالميين، على نحو ما أسميتهم في الفصل الأول، كانوا نشطين في الشرق الأدنى وكانوا يمارسون مهنتهم في أي بيئة تُقدّم لهم الدعم الأفضل، ومن ثم كانوا ينقلون الكثير من المعرفة العلمية دون ترجمة. فتَوَيْخَتْ، على سبيل المثال، لم يطرز معرفته بالتنجيم والتاريخ التجيبي في يوم واحد لما قَرَزَ المنصور أن يبي بغداد أو حتى لما ارتأى أن يتبنى سياسة دولية على عرار ما صار عليه الساسانيون، بل إن هذا التطور في السياسة الرسمية هو الذي يشرّكُنُونَتْ وسواء من المختصين أن يحققوا بحوثهم والشؤون التطبيقية على أساس الدعم الذي تنظمه مؤسسات، وتركيزاً للنقطة الأساسية لنشاطهم العلمي. وقد أدّى هذا بدوره إلى قيام فئة من ذوي القدرة الخاصة على التمييز في بغداد هي التي صاغت بداعة المشروع العربي العلمي والفلسفي. والزعم الذي زُوِّدَتْ به حركة الترجمة بسبب متطلبات هؤلاء الاختصاصيين خلق كماً من المعرفة

synopsis des manuscrits arabes à Bagdad. 749-1258, Corpus scriptorum christianorum orientalis, v. 420. Corpus scriptorum christianorum orientalis subvolum, t. 59 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1990), p. 16

العلمية كان ينطوّر في طريق التجانس باستمرار، وكان بالعربية عدة المرات، وهو الذي جذب إليه أعداداً من الباحثين: من مسجّمين وفلكيين وعلماء في الرياضيات وأطباء وحتى فلاسفة، ويمكنهم من العمل. وفيما كان هؤلاء الأفراد يتابعون بحوثهم، هبّرت بهم مشكلات متعددة كان حلها يتطلب، في رأيهم، أن يحمّدوا إلى ترجمة أخرى. ومن ثمّ فقد أصبحت حركة الترجمة عندها جزءاً من مشروع علمي بالعربية، وكان، على هذا المنوال، يمتلك قوة الدفع الذاتي: كان حماة الترجمة أنفسهم علماء.

يُشاهد هذا في تطوير بعض العلوم التي تم لها أن تُخلق في بيئة ثقافة الترجمة المعاصرة التي رعاها المباسيون الأوائل والتوجه العلمي الصارم الذي عززته إما أنها تطوّرت إلى درجة أبعد أو وُجدت استجابة لحاجات كانت، هذه المرة، أكثر التزاماً علمياً ونظرياً. وثمة قضية تطّيق على المثل الأول هي التطور المذهل في العلوم الرياضية. إن كتاب الجبر المشهور الذي وضعه الخوارزمي، والذي تُتّخذ له أن يعلّز اليحوث الرياضية إلى ما لا نهاية له، ظهر بين سنتي ١٩٨ و ٢١٥ هـ/ ٨١٥ و ٨٣٠م أي بعد مرور حوالي نصف قرن على ترجمة الأصول لإقليدس، على ما مر بنا أعلاه. وشروح الخوارزمي لمعادلات جبرية متباينة في سبيل حلها يُوجي بها إقليدس فيما هي تعتمد على التساوي في المساحات^(٢٠). وكتاب الخوارزمي بدوره وتطوّر الجبر في ما بعد أقيا إلى ترجمة أرثماتيكا/الحساب الذي وضعه ديوفانتوس (Diophantus)، ومما يدعو إلى العجب أنه مع أن كتاب أرثماتيكا لديوفانتوس هو كتاب في الحساب فقد تُرجم في ضوء كتاب الخوارزمي عن الجبر وغير حدود فنية أحدثت عنه. ثمة مثل مشابه يمكن العثور عليه في حقل البصريات. إن الكتب المتعلقة بالبصريات التي وضعها ديوكليس

(٢٠) انظر ر. واند، «رياضيات»، في: *The Encyclopedia of Islam*, vol. ١٠.

٨ p. 592b

(Dioctes) وأنثيموس التّريسي (Anthemius of Trales) وديليموس (Delymus) نقلت إلى العربية بسبب اهتمام الباحثين والحكام بالحرايا الحارقة. إن الأسطورة القائلة بأن أرخميدس أشعل النار في أسطول مارسيلوس (Marcellus) أثناء حصاره لسيراكوز، وهي أسطورة معروفة بالعربية كذلك، نهت الرياضيين إلى إمكان القيام بالعمل نفسه فعلاً. وقد تمّ تبج الأعمال اليونانية الموضوعة في هذا الموضوع وترجمتها إلى العربية ووضع الكندي رسالة مستغلة عن الموضوع مصححاً ومتجاوزاً أعمال المؤلفين اليونان في نواح كثيرة^(٢١).

إن الحاجة إلى الطب كانت لها، بطبيعة الحال، جذور تختلف عن تلك التي كانت للعلوم التي بُعثت حتى الآن. كان الطب أحد أول الحنول التي أناد سها الباحثون الذين كانت حلمايتهم متحلزة في مجال التأثير الثقافي الساساني. ويجدر بنا أن نعود بالذاكرة إلى أن جرجيس بن جبريل بن يُختيشوع، وهو الطبيب الذي دعي إلى بغداد سنة ١٤٨هـ/٧٦٥م لعلاج المصورة جاء من المدينة الإيرانية جُنديسابور الواقعة شرقي نهر دجلة حيث كان مديراً للمستشفى. إن الأطباء الذين جاءوا من هناك أظهروا درجة عالية من المعرفة الرقيقة في طب أبقراط/جالينوس. وأسرة يُختيشوع ظلت فترة طويلة أكبر الأسر الطبية نفوذاً في بغداد، ولو أنه أمر قابل للجدل. فقد قامت أجيال من المتحدرين من جرجيس على خدمة الخلفاء كأطباء خاصين: فابنه يُختيشوع خدم هرون الرشيد، وابن هذا جبريل خدم هرون والأمير والمأمون وابن هذا يُختيشوع خدم المأمون والرائث والمتوكل. وعلى عرار هؤلاء في الأهمية كانت ثمة أسر أخرى من الأطباء التي كان أصلها من

R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific (Y1) Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics», *History of Science*, vol. 27 (1993), pp. 199-209

جُنْدِسَابُور: أَسْر مَسُونَه وَالتَّبَعُورِي وَمَرَابِيُون. وَقَدْ انْتَضَمَتْ عِنْدَ الْأَسْرِ فِي وَحْدَةٍ اجْتِمَاعِيَةٍ مُتَرَابِطَةٍ فِي بَقْدَاد: كَانَتْ اللُّغَةُ الْأَمُّ فَارْسِيَّةً، وَبَاعْتِبَارَهُمْ مِنْ نَصَارَى الشَّرِيَان كَانَتْ لُغَتُهُمْ الْفَرَنْسِيَّةُ وَالْعِلْمِيَّةُ الشَّرِيَانِيَّةُ، وَتَرَاوَجُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ. وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ إِلَى جَانِبِ تَعَاظِيهِمُ الطَّبَّ فِي الْبِلَاطِ الْعِبَاسِي، تَعَاظَوْا شَأْنَ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ فِي الطَّبِّ وَوَضَعُوا كُتُبَ طَبِّ لِلدَّرَاسَةِ. وَمَا هُوَ أَهَمُّ مِنْ ذَلِكَ، هُوَ أَنَّهُمْ عَهَدُوا إِلَى آخَرِينَ بِتَرْجُمَاتٍ. وَمِنْ الْمُزَكَّدِ أَنَّهُ كَانَتْ لَهُمْ مَصْلَحَةٌ فِي الْحِفَاطِ عَلَى تَفَوُّقِهِمُ الْعِلْمِيِّ إِذَا لَمْ يَنْزِلَتْهُمْ الْاجْتِمَاعِيَّةُ كَأَطْيَاءِ لِلْحُلَفَاءِ وَالثَّرَوَةِ الْكَبِيرَةِ الَّتِي جَمَعُوها بِسَبَبِ ذَلِكَ كَانَتْ تَعْتَمِدَانِ عَلَى خَيْرَتِهِمُ الطَّبِيَّةِ. وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ كَانَ اِهْتِمَامُهُمُ الْأَوَّلُ الْحَاجَةَ إِلَى مَعْرِفَةِ طَبِّيةٍ مَحْرُومَةٍ.

كَانَ أَحَدُ أَوْلَئِكَ الْمَشَاهِيرِ يُوْحَنَّا بَنَ مَسُونَه الطَّبِيبُ الْخَاصُّ لِلْعَامَمُونَ وَخَلْقَانَهُ فِي بَقْدَاد وَسَامَرَاءَ، لَكِنْ كَانَ ثَمَّةَ نَاحِيَةٍ فِي الْبَحْثِ الطَّبِيِّ لَمْ يَسْمَحْ لَهُ بِهَا: كَانَ هَذَا تَشْرِيعُ الْأَجْسَامِ الْبَشَرِيَّةِ، فِي سَبِيلِ تَعْرِفِ أَفْصَلِ عَلَى الْجِسْمِ الْبَشَرِيِّ. وَمَعَ أَنَّ التَّشْرِيعَ بِمَا هُوَ لَمْ يَمْنَحْ مَتْعاً قَاطِعاً فِي الشَّرِيعَةِ، فَيَبْدُو أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُمَارِسُ فِي الْقُرُونِ الْوَسْطَى. وَعَلَى كُلِّ، كَمَا يَقُولُ هُوَ نَفْسُهُ فِي الْعَقْرَةِ الْمُعْتَبَرَةِ أُنْتَاهُ، إِنَّ الْخَلْقِيَّةَ مَنَعَهُ^(٢٢). وَكَانَ لِابْنِ مَسُونَه وَلَدٌ مِنْ ابْنَةِ لَعْبِدِ اللَّهِ التَّيْقُورِيِّ. كَانَتْ الْمَرْأَةُ، عَلَى مَا يَرَوِيهِ، عَايَةً فِي الْجَمَالِ، لَكِنَّهَا كَانَتْ أَيْضاً غَيَّةً جَدًّا، وَكَانَ الْوَلَدُ أَيْضاً ضَعِيفَ الْعَقْلِ، وَقَدْ وَرِثَ، عَلَى مَا قَالَهُ ابْنُ مَسُونَه، شَرَّ صِفَاتِ أُمِّهِ وَأَبِيهِ، وَلَمْ يَرِثْ أَيًّا مِنْ الْأَجُودِ. ثَمَّ يَسْتَمُرُّ ابْنُ مَسُونَه عَلَى النُّحُوِّ التَّالِيِ

«وَلَوْلَا كَثْرَةُ فَضُولِ السُّلْطَانِ وَدُخُولُهُ فِيمَا لَا يَحْتَنِيهِ لَشَرَحَتْ

(٢٢) مِنْ أَجْلِ الْمَحْصُولِ عَلَى ذَلِكِ فِي حَوْلِ التَّشْرِيعِ: انْظُرْ E. Savage-Smith, «Attitudes towards Dissection in Medieval Islam», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 50 (1995), pp. 67-110

مِنْ أَجْلِ الْمَحَالَةِ الْمُدْرَسَةِ هُنَا، انْظُرْ ص ٨٦-٨٧ مِنْ الْمَصْدَرِ نَفْسِهِ

أبي هذا حيناً مثل ما كان جالينوس يشرّح الناس والفروء، فكنت أعرف بتشريحه الأسباب التي لها ببلادته وأريج الدنيا من خفته وأكسب أهلها بما أشع في كتابي من صنعة تركيب بدنهم ومجاري عروته وأورده، وأعصابه علماء^(٢٢).

أما وقد حبل بين ابن ماسويه والقيام بالتشريح فقد لجأ بالضرورة إلى خير الحيارات: إذ إنه عهد بترجمة كتب التشريح التي وضعها جالينوس إلى تلميذه والمترجم الشهير حنين بن إسحق. ويحدثنا حنين نفسه في ثبت ترجماته عن جالينوس أنه ترجم لابن ماسويه لا أقل من تسعة كتب عن التشريح لجالينوس كان اثنان منها حول الموضوعات التي قصد ابن ماسويه منها أن يجعلها أساساً لبحوثه، وهما كتاب في تشريح العروق والأوراد وكتاب في تشريح الأعصاب^(٢٣).

وهناك في أحر المطاف الفلسفة التي يمثل أصلها نواحي أخرى إضافية. من الواضح أنها لم تكن بين فروع المعرفة التي كان لها الحد الأدنى من الحاجة العملية، بمعنى أنها لم تكن «عملية» على نحو ما كان التنجيم والهندسة والطب أموراً عملية. ودخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي مرتبط ارتباطاً لا شك فيه باسم الكندي (ت حوالي ٢٥٧ هـ/ ٨٧٠م) أول الفلاسفة باللغة العربية، وجماعة العلماء والمتعاونين الذين جمعهم حوله. وفي سبيل تفهم هذا التطور يبدو أنه من المهم أن نذكر أن الكندي لم يكن فيلسوفاً

(٢٢) أبو الحسن علي بن يوسف البغدادي، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الرومي، المسمى بالمتنجات المخططات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، نطق بوليس ليرت (البرج، باريس، ١٩٠٣)، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢٣)

C. G. Kühn, *Classical Galenic Opera Omnia*, 20 vols. (Leipzig: Carl Neubachius (K. Knoblauch), 1921-1933), vol. 2, pp. 779-830 and 831-856 respectively.

بمعنى أنه كان فيلسوفاً حصراً أو أصلاً. كان متعدد وجوه التناظر في العلوم المترجمة، وعلى هذا فقد كان نتاج عصره تماماً. فقد كتب في كل العلوم التي مر ذكرها أصلاً: التنجيم والملك والحساب والهندسة والطب. هذه النظرة الراسخة والشاملة لعلوم جميعاء مع الروح الموسوعية التي رعت حركة الترجمة لمدة نصف قرن قبل أيامه، قادت إلى تطوير برنامج بحث هو الذي كان هدفه أن يقيس ويثبت العلوم التي كانت قد نقلت عن القدماء؛ وكان هدف هذا التوجه، على ما يقول الكندي في عدد من المقدمات لمقالاته، أن تقدم المعرفة لا مجرد تكرارها عن طريق الاستظهار البيهاني. كان هدف الكندي أن يقارب دقة الرياضيات في حواراته وكان يرى أن البرهان الرياضي أو الهندسي هو الذي لا يُعلى عليه. وفي كتاباته الفلسفية كان يُلجأ دوماً إلى استخدام براهين معيّنة حيث يبدو واضحاً أن أسلوبه مستمد من أصول إقليدس^(٢٠). هذا هو أثر الأدب العلمي المترجم والبحث الأصلي الناشئ بالعربية بحيث إن هذه المثالية في استعمال البراهين التي لا تُحال منها كانت واسعة الانتشار في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وصاغت النموذج الذي استخدم في كثير من نواحي المعرفة^(٢١).

والأمر الثاني المتعلق بأصالة الكندي يكمن في محاولته أن يُجري أسلوبه على المناقشات الكلامية والدينية التي كانت رائجة

(٢٠) انظر البحث الأساسي عدد ١. ولقد لقي التثبت منه هذه العبارة في مقالته R. Rashed, «Al-Kindī's Commentary on Archimedes' 'The Measurement of the Circle'», *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3 (1993), pp. 7-12.

(٢١) انظر: Ali Ibn Yahya Ibn al-Mu'izz, *Une Correspondance islamico-chrétienne entre Ibn al-Mu'izz, Hamayn Ibn Isḥaq et Justin the Lupa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwy, *Patrologia Orientalis* t. 40, fasc. 4, no. 115 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), pp. 393 et 397, et

المقررات ٢ و١٣ من نص لسطا حين ذكر أن ابن المنجم قد استخدم برهاناً هندسياً لإثبات قوة محمد 395

بومها. وقد جُزِب، في سبيل تحقيق ذلك، أن يصل إلى حقل لمعرفة الأدق «علمية»، أي الذي يعتبر من حيث «الميثودولوجيا»، الأشد صرامة، وهو الفلسفة، ومن ثم فقد عمل على أن يؤمن الحصول على ترجمات متعددة للكتب الرئيسية في الميتافيزيقا (أي المعية بما بعد الطبيعة) اليونانية، التي أهدت له خصيصاً، وكان في مقدمتها كتاب الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة، لأرسطو ومشتقات من بلوتينوس وبروكلس (Plotinus & Proclus) في مجموعتين عرفتا على التوالي باسم علم الأشياء الإلهية (Theology of Aristotle) والخير المحض (The Pure Good) (وهذا الكتاب لما ترجم إلى اللاتينية في المصور الوسطى عرف باسم Liber de causis) (اسطر العسل السادس) ومع ذلك فإن رجوعه إلى هذين المعين لم يكن في الحقيقة أمراً استثنائياً. فتحن عندما نخصص ثقافة الترجمة التي كانت منتشرة، بل بالأحرى السائدة، في بغداد في أيامه كانت العودة إلى ترجمات الأعمال اليونانية في محاولات لحل المسائل الفكرية أمراً مألوفاً بين أهل الفكر من فئات النخبة، وهي الفئات التي انتمى إليها.

الفصل (الساوس)

الرعاة والمترجمون والترجمات

أولاً: الرعاة والداعمون

أما أن حركة الترجمة حظيت بفائدة عريضة من التأييد في المجتمع البنفادي على نحو عام، فأمر جلّي غير انتشارها الواسع وتعميرها الطويل الأجل. ومع ذلك فإننا، إذا نحن رغبنا في أن نضمن فهماً أدقّ لديناميكية هذا المجتمع الذي خلق الحاجة إليها ودعمها، بسبب من انعدام إطار نظريّ يمكن أن نسترشد به في البحث (انظر المقدمة) أصبح من الضرورة بمكان أن نتهم بدقة الفئات أو الطبقات الاجتماعية الهامة التي رعتها. والمكان الصالح للبدء قد يكون التعرف على الأفراد الذين كانوا يتمتعون إليها. ومن ثم فإن دراسة شاملة لسمات أهل بغداد في القرنين الثاني الهجري/الثامن الميلادي والثالث الهجري/التاسع الميلادي تبدو أنها حاجة ماسة في هذه الحالة. لعلنا نملك أكثر مما نحتاج من المعلومات في كتب تراجم الرجال العربية الضخمة (فيما كان من الممكن أن تجمع على نحو جاذٍ وتُشرح) مع دراسات متعددة جانبية لبعض الأسر ومن تفضّله إلا أنه لا شيء يمكن أن يقارب

عمل أ. ه. م. جونز (A. H. M. Jones)^(١) ، (الذي يشاؤل فيه جميع أوصاف وحالات الأشخاص الذين عاشوا في تلك الفترة) ولا يمكن محاولة القيام بمثل هذا العمل هنا ، والذي سأحاول القيام به في هذا القسم هو أن أضع بين يدي القارئ نماذج تمثل التجمعات الكبرى من الرعاة وأهلق باختصار ، على الصلة بينها وبين حركة الترجمة . على أنه يتوجب علي في الوقت عينه أن أعلن أن هذا لا يبدو كونه معالجة تمهيدية للموضوع ؛ إن قرنين من الزمان كانت الرعاية فيها لمظاهر اجتماعية على نحو ما كانت حركة الترجمة ، لا يمكن أن تكون مسيرتها على نمط واحد ، ومن ثم لا يمكن التعبير عنها عبر أمثلة قليلة انطباعية^(٢) .

وثمة أساسان يمكن اتباعهما لتصنيف الذي من المؤمل أن يكون الأوفر إنتاجاً لتحليل أوفى ، إذ إن إشارة إليهما واردة في مصادرتنا وهما أولاً المهنة أو الوضع الاجتماعي وثانياً الانتساب الديني والإثني والأسري على ما كان في واقع الأمر . وسأبدأ بالأول وأضف في كل جزء معلومات مستعاة من الثاني . وإذا فعلى أساس الوضع الاجتماعي من الممكن أن تبيين أربع مجموعات من

A. H. M. Jones, J. R. Martindale and J. Morris, eds., *The Prosopography of the Later Roman Empire* 3 vols (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971-1992).

وهو يحموي حتى على مراد من شخصيات بسيطة مبكرة مثل الحليفة عمر بن الخطاب الذي ورد ذكره في المصادر البيرونية وإذا أحدثت العنزة التي يطلبها هذا العمل لا شك أن دراسة الشخصيات الإسلامية المبكرة من حيث الأسماء والمهن والحياتية إلخ . لا بد أنه يكون جزءاً مكملاً لهذا الكتاب فضلاً عن أهمية الخاصة للتاريخ الإسلامي - المترجم

(٢) يقع هذا إس بين ألبانيا في الواقع ، مثل هذه الدراسة الشخصية عن متكلمي القربس قناتي والثالث الهجريين/النفس والتاسع الميلاديين . لا شك أنه من الصعب أن يعتد مداته بالنسبة إلى جميع الرعاة الذين كانت لهم علاقة بحركة الترجمة . انظر Joud Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Habschra Eine Geschichte des Religiosen im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W de Gruyter, 1991-1997).

الداعمين أو الرعاة لحركة الترجمة هي: (١) العلماء العباسيون وأسرهم؛ (٢) رجال البلاط؛ (٣) موظفو الإدارة في الدولة والجيش؛ (٤) الباحثون والعلماء^(٢)

١ - الخلفاء العباسيون وأسرهم

تركز أكثر البحث في القسم الأول على تفصي الأسباب التي حملت الخلفاء العباسيين الأول على رعاية حركة الترجمة ودعمها؛ ومن ثم فإن مثل هذه الحماية خلال القرن العباسي الأول التي تمت على يد أعضاء الأسرة الحاكمة المختلفين تحتاج إلى زيادة من التأكيدات. وإن كان ثمة ما يقتضي النظر فإن الذي بين أيدينا كثير إلى حد بعيد، وبخاصة للمأمون، الذي نسب إليه أنه هو نفسه كتب رسالة لا تزال موجودة من الطب والزراعة^(٣). وعلى كل فإنه بعد نهاية سياسة المأمون في أيام المتوكل تزودنا المصادر التاريخية والسليوغرافية بصورة واضحة لرعاية حركة الترجمة على يد العلماء الذين تبعوه. ويبدو أن هذا يعود إلى عدد من الأسباب، وتفسير هذه الحقيقة على نحو صحيح أمر مهم.

ففي المقام الأول يبدو من الواضح أن ثمة تحيزاً في تلك المصادر رغبة في نسبة جميع ما تم من رعاية للترجمة، أو الجزء الأكبر منه إلى سير الخلفاء اللامعين الأوائل. إنه من اليسير أن نفهم كيف أن إنجازات تتم على يد حليفة في منحنى شهر فيها واحد من أسلافه يمكن أن تميز إلى الرجل الأول. فإن حكماً مثل هرون

(٢) من أجل قائمة بالترجمين عن لغة اليونانية، انظر أبو الفوارس أحمد بن القاسم بن أبي أسيمة، هرون الأنباري في طبقات الأطباء، تصحيح إدوارد القيس بن المصانير، تحقيق أوجست كولر، ٧ مج (القاهرة: المنظمة الوطنية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٨٢م)، مج ١، ص ٢٠٥، ٢٠٦ وما بعدها

Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 9 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 4, p. 336

الرشيدي، والمأمون بخاصة، ارتبطا في عقل الجمهور بحركة الترجمة وذلك بسبب الجهود الدعائية للمأمون بالذات، على ما بحثت في الفصل الرابع؛ ومن ثم فإنه مقياس لسجاس حركات العلاقات العامة على هذا النحو أن تلصق بهما النشاطات العامة في هذا الحقل. وثمة مثال ممتاز على ذلك تزودنا به حادثة المعتصم (حكم ٢١٨ = ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ = ٨٤٢م) خليفة المأمون. فقد اتبع هذا الخليفة سياسة سلفه على نحو تام، وكان في واقع الأمر مزيداً لأيديولوجية المأمون المناهضة للبيزنطيين، وقد سجل انتصارات باهرة ضد البيزنطيين في آسيا الصغرى عبر فتح عمورية وأنقرة سنة ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م. واستمر أيضاً في سياسة المحنة التي بدأها المأمون. وقد عيّز الكندي الفيلسوف العالم مؤدياً لابنه أحمد (وسيرى الكثير عنه في ما بعد) وقد وجهت إليه بالذات رسائل مختلفة من الكندي^(٦). ومن ثم فإنه يبدو أمراً غريباً أنه لم يساهم في نشاط الترجمة كراخ، ومع ذلك فإن المصادر البيوغرافية تصمت صمتاً مطبقاً في هذا الأمر^(٧). وعلى كل، فإن الذي نتمش عليه هو رواية في كتاب ابن جُلجل، الذي ألف بعد ذلك بعمدة وخمسين سنة تقول إن يوحنا بن ماسنويه الطيب المشهور (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) «فهد إليه من قبل الرشيد» بأن يترجم كتب الطب القديمة التي عُثِر عليها في أنقرة وعمورية وآسيا الصغرى بعد أن احتلها المسلمون^(٨). والمعارقة التاريخية

(٥) انظر المراجع في G. Enders, «Die Wissenschaftliche Literatur» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1932-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gatz (1987), note 84, p. 428.

(٦) ورد في مقدمة (الكتاب) السحري الظاهرة الإسلامية أن المعتصم طلب من

السجس محمد بن خالد أن يترجمه. يُرسم أن المحطورة عُثِر عليها في عمورية، بعد احتلال المعتصم للدمشق. وأنا أخفها بأخرين: طبعة الفصل نفسه، ويطأ أمر المعتصم بعنصرية، على نحو ما هو في الرواية الشعبية، يبدو أن هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها أبداً.

(٧) أبو هارود سليمان بن حسان بن جليل، طبقات الأطباء والحكام، لتحقيق

فؤاد سيد، مطبوعات المعهد العلمي للأثار الشرقية بالقاهرة. نصوص وترجمات، ج

١٠ (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٥٥)، ص ٦٥.

مدعشة بقطع الطر عن أن يوحنا قد ولد أيام حكم الرشيد وكان طيباً خاصاً للخلفاء من السامون إلى المتوكل، فإن المدينتين الوارد ذكرهما على نحو خاص في الرواية قد احتلها المعتصم سنة ٢٢٤ هـ/٨٣٨م على نحو ما ذكر من قبل؛ كان الرشيد قد شن هجوماً فقط على أنقرة سنة ١٩١ هـ/٨٠٦م. وأي عهد للقيام بترجمات كان يقوم به المعتصم، لكن الرواية ألصقت بالرشيد باعتباره الأشهر بين الاثنين من حيث رعاية العلوم القديمة.

ثانياً، إنه من الحسير أن يُنكر أنه حتى لو أن الخلفاء المتأخرين قد استمروا في حمايتهم لحركة الترجمة وما اتصل بها من نشاطات؛ فإن درجة مثل هذه الحماية ونشاطها قد أصابها الوهن. إنه من الملحوظ، على شكل عام، أن النشاط في الرعاية يتخذ إيجاباً مع قوة ديوان الخليفة نفسه، والسلطة الحقيقية التي كان يمارسها أولئك الذين تولوه. وعلى كل، فإن القوة الحقيقية بدأت بالتفكك من قضة الخلفاء بسبب السياسة التي اتبها المعتصم نفسه. إن إعادته تنظيم الجند ومعماريته في تجنيد الجيود الأتراك، فضلاً عما تلا ذلك من نقل المركز العسكري إلى سامراء، ترتب عليها أن أصبح ديوان الخليفة تحت نفوذهم، وهي السياسة التي كان لها في نهاية المطاف فقد ابنه وولي عهده الثاني المتوكل (حكم ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ/٨٤٧ - ٨٦١م) الذي حاول تقص هذه السياسة. بعد المتوكل وحتى دخول البويهيين سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٥م لم يتم لديوان الخليفة أن استعاد استقلاله الأيديولوجي السابق ولا نفوذه السياسي ولا سلطته العسكرية أو الاقتصادية. ومن البين أنه في مثل هذا الجو لم يتسّر لحركة الترجمة، أو أنه لم يتبع للخلفاء، الذين كان سقمهم يتزايد، أن تقوم الترجمة بدورها في الأعراض الأيديولوجية على نحو ما كانت عليه أيام العباسيين الأوائل. ومع ذلك فإن لديهم الخليفي الهزيل لا يعكس الحالة الواقعية للأوضاع في بغداد بعد انقضاء المنة في عهد المتوكل حيث استمرت حركة الترجمة،

وما يمت إليها من الأدب بصلة، مهمة في الحياة الثقافية. في الواقع فإن حركة الترجمة بلغت الذروة في القرن العباسي الثاني بسبب الأعمال التي تمت على أيدي حنين بن إسحق وزملائه ونشأ عنها، بسبب ما نالته من النجاح الكبير، تطوران كبيراً الأهمية الأول هو أن البحث في جميع الحقول التي تناولها أدب الترجمة انتشر في المجتمع البغدادي على نحو واسع وعميق بحيث شاع أمر التكليف لوضع أعمال أصيلة باللغة العربية في الموضوعات الفلسفية والمفسنة بحيث إنه جارى التكليف الترجمة من اليونانية، والثاني هو أنه بسبب روح البحث والتحليل التي غرستها وجدت حقول مختلفة للبحث لم تكن لها صلة بالترجمات، وبرزت في الجدل الرفيع المستوى وكانت ثمة وفرة من الآراء البيرة جاهرة للإقادة منها وقد تعدت الحقول التي هني بها أدب الترجمة فلم تطل هي الوحيدة التي تؤثر في العقول النيرة. وأصبحت المناظرات العقلية على اختلاف أنواعها أمراً مألوفاً، وأصبح رعايتها لا يولون المعرفة المنقولة عن اليونان وحدها الأهمية، بل بعلة في القضايا الأصلية التي أوجدتها هذه المعرفة وفي التحليلات الأيديولوجية المتنوعة للرد عليها. إن القرن المعتمد من نهاية المحنة وقدم بني بويه (وهو يشمل على وجه التقريب الفترة من ٢٢٦ - ٣٣٩ هـ/ ٨٥٠ - ٩٥٠م) هو الذي حاولت فيه جميع العظم العقلية، سواء في ذلك تلك التي وجدت قبل فترة الترجمة أو التي كانت هي [فترة الترجمة] السبب في خلقها، أن تُعقلن وتنظم شؤونها إن في المحتوى أو في الأسلوب على السواء.

في هذا السياق ليس ثمة من مناسبة للمحديث من رعاية مزيلة لحركة الترجمة من حيث إنها دليل على رغبتهم عنها. على العكس من ذلك، فإن نجاح حركة الترجمة وتأثيلها أدباً إلى قيام مفكرين، على نحو هام، من جميع أفراد النخبة الحاكمة بحيث إننا نعثر على إشارات عديدة، في المصادر الأدبية إلى خلفاء

جاءوا بعد المأمون يعهدون بوضع أعمال تعتمد الأدب المترجم دون أن تشير، بطبيعة الحال، إلى موضوعات أخرى. وقد أثير باقتضاب إلى المعتصم خليفة المأمون في ما سبق. وكان لحليفه الوثائق مناقشات مع الأطباء والفلاسفة^(٩). ويبدو أن المعتصم (حكم ٢٧٩ - ٢٨٩هـ/٨٩٢ - ٩٠٢م) كان مهتماً بالعلوم اليونانية بغاية. وإذا كانت أمه يونانية، فقد كان يتكلم اليونانية الشائعة في أيامه^(١٠)، ولكنه كان، فضلاً عن ذلك، على علاقات وطيدة مع نجمي حركة الترجمة إسحق بن حنين وثابت بن قزوين^(١١). وقد عهد إلى يحيى بن أبي الحكيم العلاجي بوضع رسالة طبية، وأخرى في الأرصاد الجوية إلى التيريزي^(١٢)، ولبنه المكتفي (حكم ٢٨٩ - ٢٩٥هـ/٩٠٢ - ٩٠٨م) عهد إلى التيريزي أيضاً بوضع مقتطفات عن الكهانة^(١٣). وقضاً عن الخلفاء، فإن الأمراء كثيراً ما يتروّد ذكرهم كرهابة لنشاط علمي أو فلسفي، والأشهر منهم هو أحمد ابن المعتصم الذي تأذب على يد

(٨) انظر الإشارات في: Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttum*, vol. 7, no. 2, und

A. Sezgin, «Un Recueil de traités philosophiques et médicaux à Lul-loum», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 6 (1990), p. 108

(٩) ان اللغة ولادة في وصف رسوم دار الخلافة. انظر: أبو الحسن الهلالي ابن الحسن الصفدي، *رسوم دار الخلافة (بهرت): الجامعة الأميركية في بيروت*، ١٩٧٧، ص ٧٦

(١٠) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم: *المهرج* = *Kirab al-Fihrist*، تحرير خورشيد قزويني، ج ٢ (البرج فخر)، ١٨٧٦-١٨٧٧، ص ١٠٠، ١٠١

(١١) عنوان الرسالة الطبية التي ألهاها العلاجي للمعتصم: *تدبير الأبدان السبعة* التي قد خلقت عليها للمفرد، والتي ألهاها التيريزي: *أبحاث الجو*. انظر: *المصنف*، ص ٢٩٨٥ - ٢٩٨٦، و ٢٧٩، ١٧، على التوالي ١ ابن أبي أسيمة، *عيون الأبياء في طبقات الأطباء*، ص ١١، و ٢٠٢ و ١٠ - ١١، و Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttum*, vol. 3, p. 268

Sezgin, *Ibid.*, vol. 7, p. 156.

(١٢)

الفيلسوف والعالم الكندي نفسه والذي وُجّه إليه مؤدّبهُ عددًا من رسائله^(١٣). وعلى التخصيص فقد روي أن أحمد عهد إلى الكندي أن «يصحح» أي أن يحسّن الأسلوب المتكلّف لترجمة الكتاب المدهو الإلهيات لأرسطو التي قام بها ابن ناجية، ومستحبات من الانتقادات الثلاثة الأخيرة لبلوتينوس^(١٤). وفضلاً عن ارتباطه بالكندي فقد انتدب فقط ابن لوقا [البعلبكي] لترجمة أعمال رياضية وفلكية: كتاب الأكر لثيودوسيوس (Theodosius)، وكتاب الطلوع والمروب (للكراتك الثابتة) لأونوليكوس (Autolykos) وكتاب رفع الأثقال للإسكندر^(١٥). وقد يلتبس الأمر أحياناً بين أحمد هنا باسم ابن أخيه أبي العباس أحمد بن محمد بن المستعصم، الذي تولى الخلافة باسم المستعين من سنة ٢٤٨ هـ / ٨٥١ م - ٨٦٢ هـ / ٨٦٦ م. لكنّ الإشارات في المخطوطات الخاصة بهذه الأعمال تشير بوضوح إلى ابن

(١٣) انظر التراجع في الكشف في ما يتعلق بأحمد بن المستعصم في رشود يوسف مازكري، التمهيد النسوية إلى ليلو العرب بحث بمثابة احتمالات يمداه وفكدي (مطبعة: مطبعة المكي، ١٩٧٢)، ص. ١١٩.

(١٤) Richard Goulet, dir., *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 2 (Impr. CNRS), tome I, (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1989), p. 546.

(١٥) للاطلاع على هذه الأعمال ومخطوطاتها، انظر على التوالي: *Gesichte der Arabischen Schriftsteller*, vol. 5, pp. 153-154, no. 4 and vol. 6, p. 73, no. 1.

حيث يركّز الطوسي وعلماء المستعين ومن أجل الآثار الأساسية في الممالة الطليعية، انظر: «Notes hagiographiques sur Qutub al-Din», G. Gahrab, *Revue des Études Arabiques de Louvain, classe de sciences Morales, historiques et Philologiques*, Ser. V, vol. 21 (1912), pp. 341-382 and 553-554.

وهناك بحث أحدث عهداً وأولاً في أطروحة دكتوراه غير منشورة من وضع J. Wilson, «The Transmission and Influence of Qutub al-Din on the Difference between Spirit and Soul» (Unpublished Ph. D. Dissertation, The City University of New York, 1985).

وفي لم يطبع المؤلف عليها.

المستقيم^(١٦). وبعد نحو قرن من الزمان ظهر جعفر بن الحليفة المكتفي (حكم ٢٨٩ - ٢٩٥هـ/٩٠٧ - ٩٠٨م) الذي كانت له معرفة بتاريخ علم الفلك. ويبدو أنه كان قد التقى الفلكي الشهير البغلي (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م) وهو الذي زود ابن البسيم بأخبار هذه الملاحظات^(١٧). فضلاً عن ذلك يبدو جعفر وكأنه يعرف اليونانية، إذ إن ابن البسيم ينقل عنه خبراً حول طبيعة الألقاب اليونانية^(١٨).

إلى ذلك كان ثمة آخرون من أسر الخلفاء الذين رهبوا حركة

(١٦) إند الاضطراب الذي يتضح حتى في المصادر التاريخية العربية والذي حمل Gabriela على أن يعتبر المستمين على أنه زمني نسطا. في Gabriela Ibid., p. 362. قد أرفقه وورنثال في "Orientalis, vol. 11, 1942, note 1, p. 265".

وقد أشار وورنثال إلى ورود أحمد بن المستقيم في أحمد بن أبي يعقوب البغدادي، تاريخ المغاربة، تحقيق إم. هارتمان، ٢ مج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٢)، وفي يجب أن يكون له من ٥٨١ و٥٩١ وليس له من ٥١٤ إلا أنها قد استمرت في أهم الدرجة الثانية حتى يوم الناس هذا. تطور الإضطراب في "Grandes der Arabischen Philosophie, vol. 2, Literaturwissenschaft, note 96, p. 429".

والذي يجب أن يُضاف إليه "Our Continuing Discovery of the Greek Sources of the Arabic: The Example of Qusta ibn Luma", *Annals of Scholarship*, vol. 4, part 3 (1987), p. 52.

إند الإضطراب إلى المستمين في هذه الأعمال يجب أن تبتدل إلى أحمد بن المستقيم. إن Wilbur R. Knorr هو الوحيد، وهو يبحث في Sphaerica لثيوفوستوس، قد تسأل - ولو لسبب خاطئ - عن التعرف على الزمان على أنه المستمين في "The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma", *Zentralblatt für Geschichte der Arabischen Wissenschaften*, vol. 3 (1986), note 7, p. 233.

إلا أنه فشل في التعرف على الإشارة في المخطوطة إلى أحمد ابن أسير البسيم، تلميذ الكندي ورفيقه.

(١٧) ابن البسيم، المهرست = *Kitab al-Mihraṣṣ*، ص ٢٧٥، ٢١ - ٢٧٥، ٢١ و ٢٧٩، ٢٤.

(١٨) توفى جعفر بن المكتفي ياث سنة ٣٧٧هـ/٩٨٧م. انظر المصدر نفسه، ج ٢، الفهارس، ٩، ص ١٣١ - ٢٧٥ و ١٦٩، ١٦. ويبدو أنه يروي لابن البسيم عن حيلة البغلي الحرثي.

لترجمة والتأج العلمي، ومن من ميدان البلاط. فيحسب رواية
الفهرست^(١٩) كانت محطية المتوكل وأم ابنه (من الممكن اعتبارها
أم المعتز التي لقيت، على أساس تسمية الشيء بضده، فيبيحة
بسبب جمالها البارح)^(٢٠) هددت إلى حنين بن إسحق الكبير وضع
كتاب المولودين للعتاية أشهر.

٢ = رجال البلاط

كان للخلفاء وأسرهم أصحاب ذور صلة حبيبة من يحسبون
في عداد رجال البلاط (بما فيهم الندماء)، هم أفراد من أهل
المعرفة والفطنة والأدب الرقيقة كان يبحث عنهم لصنهم إلى
البلاط ووظيفتهم الاجتماعية حرية بدراسة معضلة لأنها مريحة، إذ
إن هؤلاء يمكن اعتبارهم يمثلون الأوضاع الثقافية للعتبة المتعلمة
على نحو ما كان الحكام يتعمون بها، وعلى العكس من ذلك،
تبدي الميول الثقافية للحكام على نحو ما كانت النخبة ترودها
بها^(٢١). وكان بين أشهر الندماء تلميذ الكندي والفيلسوف الحقيقي
والباحث الكبير حفاً أحمد بن الطيب الشرخسي (ح ٢٢١ =
٢٨٦هـ/ ٨٣٥ = ٨٩٩م). وقد اختير الشرخسي مؤدياً لأمير هو
حفيد المتوكل الذي تولى الخلافة في ما بعد باسم المعتضد (حكم

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩١، ٢٩٢.

(٢٠) قشور *Abd al-Malik ibn Muhammad Tha'labi, The Lataif al-Ma'arif* (٢٠) of *Tha'labi: The Book of Curious and Interesting Information*, translated with introduction and notes by C. E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), p. 63.

A. Chert, «The Boon - Companion» من *أجل المرسوم، نظم* (٢١) Early Abbasid Tunes, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 85 (1965), pp. 327-335, and George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), pp. 284-287.

حاشية لي ما يمتلئ بالمهارات التي كان يتمتع بها هؤلاء الرجال الطويرون

٢٧٩ - ٢٨٩ هـ / ٨٩٢ - ٩٠٢ م). ولما تسلم المعتضد زمام الأمر غيّر الشّرحي بديماً لتلميذه السابق، على أنه في نهاية المطاف طاوله غضب الخليفة وأُعدم في أحوال لا تتضح مأسبتها. ولم يكن سبب قتله دينياً؛ ولكنه وقع ضحية مزامرات ابن الوزير النّاسم ابن هبيل الله (وهو نفسه تولّى الوزارة في ما بعد) والقائد التركي بدر - ولعل سبب ذلك هو أن الشّرحي كان قد فكّر في رجال آخرين لخلافة هبيل الله. إن القصص التي تشبّه الإلحاد أو الجحود إلى الشّرحي إنما هي مشغلات رمي من ورائها تفسير سقوطه المفاجيء، والذي لا تفسير له. وعلى العكس من هذا فإن ما وصلنا من رسائله المتبادلة التي كانت تنال من ضيق العقل والتعصب في الدين يدل على أن مثل هذه الأمور كانت موضع تنذّر في البلاط العباسي أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ وما هو أدل من ذلك على هذه المسألة، إذا صغ ما ادعاه ياقوت أن الشّرحي اختلق هذه المراسلة رغبة منه في كسب رضى المعتضد، فإن هذا يعني أن الخليفة نفسه كان له ميل للمعوم الأجنبي^(٢٢).

إن التّعماء تحدّثوا من حلفيات متباينة، وقد كانوا يُقدّمون لأسباب مختلفة. وهذا الخلاف الكبير يوضحه المثالان التاليان على خير وجه. كان الفتح بن خاقان ابن محارب تركي هو قائد حرس المعتصم. وقد تربّى في البلاط مع ابن المعتصم، المتوكل خليفة

(٢٢) الشّرحي، انظر مجموعة اليد ودراساتها في Franz Rosenthal, *Ahmad b. al-Tayyib al-Sarabi*, American Oriental Series, v 26 (New Haven, Conn. American Oriental Society, 1943).

١. المصنف المربّطة بوفاء السّرخسي خلّفت بتفصيل في ص ٢٦ وما بعدها وقرائنات مع ابن طوبية مترجمة في ص ٨٦-٩٤ على نحو ما نقلها ياقوت، الذي سجد حكمه حول الرواية بأكملها موجود في ص ٩٢-٩٤. إن الرواية نقلها ياقوت عن علي بن محمد أبو حيان الشّرحي، مثالب الوزيرين أخلاق الصّاحب بن عباد وابن المنيذ، تحبير إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٦)، ص ١٥٧-١٦٣.

المستقبل، وأصبح صديقه الملازم. وقد ظل على ذلك خلال حكم المتوكل (٢٣٢ - ٢٧٤هـ/٨٤٧ - ٨٩١م)، وكان يقيم منتدى أدبياً راثماً في البلاط لأهل المكر. وقد نال شهرة دائمة بسبب تشجيعه للمعرفة العلمية والأدبية^(٢٢). وفي الجهة الأخرى من الصرح نجد بني المتنجم المشهورين، وهي أسرة فارسية زرواسترية من أهل المكر تنحدر من وزراء كانوا خدموا ملوك ساسان، وقد حُملوا إلى البلاط العباسي أيام المنصور كمتجنسين أصلاً (ومن هنا جاءت تسميتهم المتجنسين) وظلوا يحتلون مناصب نافذة لما يزيد عن ستة أجيال - أي خلال فترة حركة الترجمة، والتي دعموها مرات عدة. وقد كان أحد أفراد هذه العائلة، علي بن يحيى، وهو الذي عهد إلى حنين «برسالته المشهورة» التي نحن ملغنون إليها بترجمة لأعمال جالينوس^(٢٣).

٣ - رجال الدولة والحرب

إن كتاب العباسيين وموقف الدولة ذوي الصلة بهم كوّنوا، منذ البداية الأولى، واحدة من أهم الجماعات الاجتماعية التي دعمت ورعت الترجمات والأعمال المعتمدة عليها. وقد أوضحنا بشكل كاف أن الحلفاء العباسيين الأوائل اعتمدوا التمازج الساسانية في هذه الناحية بالنسبة إلى الأدب المتوفر فلا حاجة لإشارة خاصة هنا. ولأن البرامكة كان لهم من النفوذ في هذه المناصب مما لا يرقى إليه الشك خلال نصف القرن الأول من حكم الأسرة

(٢٢) انظر المراجع في: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: Literaturwissenschaft, том 80, p. 427 and

مقالة بيسترو (Pinto) في: *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (London: E. J. Brill, 1960-), vol. 2, pp. 877-838

(٢٣) انظر الرواية عن هذه الأسرة في مقالة M. Fleischhammer، «Munadism, Banu» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 7 pp. 558-561, and D. Pingree, «Banu Munadism» in: *Iranian Studies*, ed. *Encyclopedia Iranica*, 8 vols (London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesa, CA Mazda Publishers, 1982-), vol. 3, p. 714

العباسية، كان من الطبيعي أن يكونوا حملة الحيرة العباسية وما كان يوافقها من ثقافة الترجمة. إنهم يبدون على نحو واضح جداً أنهم كرهوا لحركة الترجمة وبخاصة ترجمة كتب تتصل بالملوك^(٢٥) والوراثة على ما ذكر في الفصل الخامس^(٢٦) وفصلاً عن ذلك لقد كانوا محبين أيضاً بالمادة الهندية وقد عهدوا بترجمات منها إلى من يقوم بذلك^(٢٧). ولئن نكون بميلين عن الصواب إن نحن حسبنا أنهم هم الذين كانوا مسؤولين عن السفارة الهندية إلى بلاط المنصور سنة ١٥٤هـ/٧٧١م أو ١٥٦هـ/٧٧٣م، التي فتح عنها حمل كتاب السند هند وترجمته (انظر الفصل الخامس).

بعد سقوط اليرامكة (١٨٧هـ/٨٠٣م) أو على وجه أدق بعد اعتيال صبيعتهم وزير المأمون الفضل بن سهل اتخذ اختيار العلماء العباسيين لوزرائهم تبديلاً جلياً عن الجهة التي يختارون منها وزرائهم، ربما يسبب أن اليرامكة وجماعاتهم كانوا يمثلون، في أيام المأمون النزعات الفارسية الزرواسترية غير المقبولة، فقد دعا أحد الباحثين المحدثين «الفضل بن سهل أكثر وزراء الخلافة العباسية تمسكاً بالآيرانية»^(٢٨)، اتجه تفضيل المأمون للفرس المسلمين المتعربين تماماً مثل أسرة قائده طاهر ذو اليمينين ابن الحسين (ت ٢٠٧هـ/٨٢٣م). وقد اتبع الطامريون أيديولوجية ثقافية تزدي إلى التعريب كي يتجنبوا استفزازاً كذلك الذي أدى إلى

(٢٥) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٦٧، ٢٦٨ وما بعدها

(٢٦) من أجل اليرامكة، انظر المقالات في Varshater, ed., *Ibid.*, vol. 3, p. ٦٥٥, and

المقالات في: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 1, pp. ١٥٥٥ ff.

(٢٧) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٠٣، ٢٠٤ وما بعدها

(٢٨) D. Sourdel, «al-Fadl b. Saïd in *The Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 731b

مقطوع الفضل بن سهل^(٢٩). وقد أثبت التاريخ نجاح سياستهم: فقد كانت أسرته أول أسرة فارسية مسلمة شبه مستقلة قامت وأبقت في قلب الخلافة. وفضلاً عن الطاهريين اتجه نظر الحكام العباسيين ثانياً إلى نصارى العراق من العرب وغير العرب على السواء، فتم اختيار كبار رجال البلاط من بينهم، وعلى الرغم من التواحي الجديدة التي تم اختيار أعضاء جماعات الكتاب منها منذ أيام المأمون وما تلا ذلك، فإن دهمهم لحركة الترجمة استمر بكامل قوته.

من يمثلون الفرس المعززين المسلمين يأتي في الطليعة رجال الحرب والحكام السياسيون من البيت الذي أسسه طاهر قائد المأمون. كان طاهر نفسه راعياً متميزاً لحركة الترجمة وقد تعهد ترجمات ممتدة^(٣٠). وكان إسحق بن إبراهيم بن الحسين، وهو ابن أخ لطاهر، الذي تولى حكم بغداد (٢١٤ = ٢٣٥ هـ/ ٨٢٩ م) صديقاً حميماً وملازماً للمأمون^(٣١). وقد عهد إلى حنين بن إسحق بوضع كتاب عن الترجمة الذي نتج عنه عمل عربي هو كتاب في قوى التعزية، الذي وصلنا منه نسخة. والكتاب مؤسس على ما عند جالينوس وسواء من المؤلفين اليونان^(٣٢). وكان منصور بن طلحة بن طاهر، وهو حفيد طاهر، ثقة صريحاً به في الفلسفة

(٢٩) حول الكتابة العربية والحصان، هو طاهر لها وتشجيعهم إياها، انظر C. E. Bosworth, «The Talmuds and Arabic Culture», *Journal of Semitic Studies*, vol. 14 (1969), pp. 45-79.

والأسباب التي حثتهم على اتباع هذا السبيل بحثها، Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1979), pp. 46-48.

(٣٠) انظر المراجع في: 2: «Die Wissenschaftliche Literatur», vol. 2: *Literaturwissenschaft*, note 60, p. 424.

وتأثر الفضل الخامس من هذا الكتاب

Bosworth, *Ibid.*, p. 67.

(٣١)

G. Bergsträsser, *Wasam Ibn Ishak über die Syerchen und Arabischen* (٢٢) *Galen - Übersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVII, 2 (Leipzig (n. p.b.), 1925), p. 35 22.

والموسيقى والملك والرياضيات^(٣٢)، كما كان على ما يبدو قد ألف كتاباً في الطب، كتاب الوجود، الذي نقله الطبيب الشهير الرازي^(٣٣). وكان حيد الله بن حيد الله بن طاهر، وهو حفيد آخر لطاهر، أيضاً حاكماً لبغداد. وقد امتدح أبو الفرج الأصفهاني حكمته وعرفته بقدماء الفلاسفة وإتقانه الموسيقى والهندسة^(٣٤).

وثمة شخص آخر من العريق الفارسي الذي تمزّب وحسن إسلامه هو محمد بن حيد الملك الزيّات، (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، المتحدر من جيلان، وقد وزر ثلاثة خلفاء متعاقبين هم المتصم والوائق والمتوكل. ويمثل محمد حالة تدهور إلى الإحباط بين أفراد الجماعة التي كانت تضم الرجال المميزين من رعاية حركة الترجمة. كانت أسرته قد جمعت ثروة من إنتاج الزيت والمتاجرة به (ومن هنا جاء الاسم الزيّات) وكان قد دخل، مع أبيه، حفل صناعات متنوعة تنتج أشياء لاستهلاك الخلفاء. مغلّات حفيقة ملكية وخيام للجيش ومغلّات لإبل الركوب السريعة^(٣٥). وكان طموح محمد الكبير أن يصل إلى مرتبة كاتب للدولة على الرغم من وضعه

^{٣٢} بطر وسيف، عمل حسن في *The Kitab al-Aghlitiya of Hamaayn* = *the Ishaqiy Paper Presented at The First International Symposium for the History of Arabic Science, April 5 - 12, 1976, edited by A. Y. al-Hassan [et al.]* (Aleppo: Institute for the History of Arabic Sciences, 1976-), vol. 2, pp. 291-299.

وثيقة لطاهر بن، انظر ص ٢٩٦

^(٣٣) ابن السكيت، *المعجم* = *Kitab al-Fihrist*، ص ١١٧، ١٤، ١١٧، ١٤،
Bosworth, *Ibid.*, p. 68.

وقارن:

^(٣٤) ابن النديم، *المصدر نفسه*، ص ٣٠١، ١٨

^(٣٥) *المصدر نفسه*، ص ١١٧، و Bosworth, *Ibid.*, p. 71

^(٣٦) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الوصل والملوك*، تحقيق ميشائيل جيلان إدغوي، ج ١٥ (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ٣، ص ١١٨٣، والترجمة الإلكترونية في: *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate*, translated and annotated by Clifford Edmund Bosworth, SUNY Series in Near Eastern Studies, History of al-Tabari, vol. 33 (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), p. 31

لاجتماعي المتضخ كما هو واضح. وقد تم له تحقيق طموحه بسبب من تجمع عناصر متعددة: وصوله إلى البلاط بسبب وضعه كصناعي وقدراته التي لا نزاع فيها في الشؤون المالية والإدارة وبسبب الثروة الفخمة على ما يبدو^(٣٧). وكان محمد، على ما يبدو، قادراً على دفع نفسه اجتماعياً، وهكذا، وعلى الرغم من وضاعة أصله، كانت له دعوى حريضة أنه شاعر وأنه راع من رعاة حركة الترجمة، وهو الأمر الذي يهتنا. ثمة روايات على أنه كان ينفق ألفي دينار شهرياً على مترجمين وناخ^(٣٨). ويروي حُثين فصلاً طريفاً أن محمداً، الذي يصفه بأنه كان رجلاً حسن الفهم، عهد إليه بترجمة كتاب جالينوس في الصوت، ولما فرغ حسين من عمله عهد محمد إلى تبديل تعبيرات عديدة في الترجمة حسب ما اعتبره هو تحسيناً للعمل^(٣٩) وثضية محمد بن الريات تقدم لنا

(٣٧) مس أجمل حياته الإنشائية، اسطر Dominique Sourdel: *Le Vicinat Abbasside de 749 à 919: 132 à 326 de l'Histoire, 2 tomes* (Damas: Institut Française de Damas, 1959-1960), pp. 254-270, et «Ibn al-Zayyat» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 3, p. 974b

ويشير السرياني في: أبو عبد الله محمد بن عمران السرياني، معجم الشعراء، ترجمه عبد السار أحمد فراج (القاهرة: مجلس الباني العربي، ١٩٦٠)، ص ٣٦٥، إلى إنشودة واضحة أنه جاء من فارس فيما جد في ابن السكيت، المعجمت = *Knab al-Fāris*، ص ٣٣٨، ١٦ - ٣٣٨، ٧٧، رواية أنه من المحتمل أنه كان مائراً (زنتيقاً) ويذكر جميل سيد أصله المارسي ويذكر أن كان عربياً، انظر جميل سيد، محمد بن عبد الملك الريات الوزير الكاتب الشاعر، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٧، الجزء ٣ (١٩٨٦)، ص ١٨٩-١٩٠ وثمة ما يلتقي الصورة على شخصيته في مقالة للمجاهد موجهة إليه في الجيد والفهرس وقد لمصها وترجمها جرثياً: Charles Pellat, *The Life and Works of Jābir: translated from the French by D. M. Hawke*, Islamic World Series (Berkeley, CA: Los Angeles: University of California Press, 1969), pp. 207-216.

(٣٨) ابن أبي أصيبعة، حرون الأنباء في طبقات الأطباء، مج ١، ص ٢٠٦، ١٦ -

٢٠٦، ٢٠

Bergsträsser, *Handen Ibn Isḥāq über die Syrischen und Arabischen* (٣٩) *Gefen* - Übersetzungen. pp. 24 17 ff, und

ابن السكيت، المعجمت، ص ٢٩٠، ١٦

مثلاً ممتازاً للواقع الذي كان قائماً، وهو أن حركة الترجمة قد أصبحت واحدة من الخصائص التي تحدد الحياة الثقافية للنخبة العباسية وبالتحديد لمؤمني الدولة فمع أنه لم يولد من الأشراف ولا من أهل الصناعة، فإنه نجح بأن يحظى بالقبول بسبب مؤهلاته الكبيرة، وفي محاولاته في أن يثبت أنه صاحب حق في وضعه الذي وصل إليه أنفق مبالغ ضخمة على المترجمين دون أن يكون هو نفسه عالماً.

وقد كان نصارى العراق يقدمون البيوع الكبير التالي للمواعظ الذي عُرف منه من يتولى المناصب الإدارية خلال القرن العباسي الثاني. كان بين هؤلاء النساطرة العرب الذين اعتنقوا الإسلام وهم في المنصب الوطني، مثل الأسرة البارزة أسرة رُغب التي زوّدت كتاباً ووزراء وعلماء باحثين، والتي ادعت أنها كانت من نصارى نجران في جنوب الجزيرة العربية، وقد عمل البيهس كتاباً للأمويين^(١١)، والإداري اللامع ورجل البلاط القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م) وهو الذي وُزّر للمعتصم والمكتفي ضم إسحق بن خنيز إلى أهوانه^(١٢). وقد عهد إليه بما انتهى إليه الأمر أن جاء بالترجمة النهائية والأفضل لـ الطبيعة لأرسطو، وهي الموجودة حتى الآن^(١٣)، كما وضع مختصراً في

Soudet, *Le Vieux Alchimie de 749 à 819. 152 à 324 de l'Histoire*, (١٠) pp. 312 II, et

ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٧٧

(١١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٨٥، ٢٨٦

(١٢) في كتف مكتبي (Catalogue) لمكتبة الاسكوريال أمده سنة ١٨٧٧ توجد إشارة لمخطوطة، أُنقلت في ما بعد في المجلد الذي شب هناك سنة ١٦٧١، التي تحتوي ترجمة للطبيعة (Phytos) نام بها حسين «الوزير القاسم بن عبد الله» إن لمواظبة حسين بن إسحق في المخطوطة التي نُقلت هو سبطاً واضح، خاصة لأن إسحق بن حسين توفي قبل أن يتولى القاسم الوزارة بفترة طويلة. انظر Aristotle, *Generation of Animals*, edited with introduction by J. Bragman and H. J. Drossart Luiza, Publication of the De Goeje Fund. no 23 (Londan E. J. Brill, 1971-1972), p. 67

الطب اليوناني، وهو موجود أيضاً^(١٣). وكان أخو القاسم أبو محمد الحسن هو الآخر كاتباً من كتاب الدولة^(١٤)، وكانت له دراية بالرياضيات، وقد وضع رسالة عن قضية في كتاب إقليدس^(١٥). وكان ابن عمهما الأقرب إسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب - وهو من فرع من الأسرة الذي يبدو أنه اعتنق النسطورية أيضاً كاتباً، وقد وضع بعد سنة ٢٣٥ هـ/ ٩٤٧م كتاباً في البلاغة هو كتاب البرهان في وجوه البيان الذي وصف على أنه محاولة في تطبيق الآراء اليونانية وتعاليم المعتزلة والإمامية على البيان العربي^(١٦).

وشمة نصاري آخرون من النساطرة أصلهم فرس قد تعرّبو واعتنقوا الإسلام في ما تلا ذلك، مثل بني الجراح الذين كانوا أسرة كتاب في الدولة. كان أصلهم من دير قُنا على دجلة الأنسي الذي كان مركزاً للثقافة النسطورية التقليدية، فضلاً عن أنه كان موطن عدد من كبار كتاب الدولة، وكان أيضاً موطن الفيلسوف أبي بشر بن يونس مؤسس المدرسة الأرسطية في بغداد ومعلم الفارابي^(١٧). وأبو محمد الحسن بن شَئْخُذ بن الجراح (ت بعد ٢٦٩ هـ/ ٨٨٢م)^(١٨) ووزر ثلاث مرات للمعتد، وعهد إلى قسطنطين ابن لوقا في وضع رسالة في أحوال البلاد وأسبابه^(١٩)، وأخرى في

(١٣) F. Rosenthal, *al-shayḥ ḥ. Ḥusayn's Ta'wīḥ al-Atibba' wa-Ḥisab*, vol. 7 (1954), pp. 72-73.

Sourdel, *Le Vieux Abbaye de 749 à 919, 132 à 324 de l'Hégire*, (٤٤) pp. 336 and 717.

(٤٥) ابن النديم، *الفهرست* = *Kitāb al-Fihrist*، من ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤.

(٤٦) P. Stoner, *al-Ḥaḥḥa in: The Encyclopedia of Islam*, Supplement, fascicles 5-6, p. 402a.

(٤٧) D. Sourdel, *al-Ḥaḥḥa in: Ibid.*, vol. 2, p. 197b, and *Le Vieux Abbaye de 749 à 919, 132 à 324 de l'Hégire*, p. 304.

(٤٨) Sourdel, *Le Vieux Abbaye de 749 à 919, 132 à 324 de l'Hégire*, (٤٨) pp. 313-315 and Index, n.s.

(٤٩) انظر: ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، مج ١، ص ٢١٤، ٢١٥.

تدبير الأبدان في الأسفار، التي حُفقت ونُشرت مؤخرًا^(٥٠)، وعلى كلٍّ، فإن الأشهر من أفراد هذه الأسرة هما قريباً الحسن من فرع محتلف «الوزير الصالح» علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/٩٤٦م)^(٥١) وابنه عيسى بن علي (ت ٣٩١هـ/١٠٠١م)، ومن الحق أن يُشار، بالنسبة إلى الأب أنه كان قد درس الحديث والكلام والتصوف وتفسير القرآن الكريم على أيدي جبهة شيوخ أياه، ويجب أن يُضاف اهتمامه في ما تبقى من حقول المعرفة الأخرى من الشعر إلى التاريخ بما في ذلك أدب الترجمة. وفي الحقيقة فإن الفهرست يروي أن المترجم أبا عثمان الدمشقي كان في خدمته^(٥٢). على أن الذي شُهر في أياه بأنه العالم الذي لا يُجارى في علوم القدماء هو ابنه عيسى بن علي^(٥٣). فقد درس الفلسفة على يحيى ابن عدي، وكان يعتقد حلقات فكرية في قصره^(٥٤)، وروى الفهرست أن إحدى هذه الحلقات عُصمت لدراسة أصول الفلسفة، وقد أظهر عيسى بن علي دراية دقيقة لمعرفته يكتب المعرفة التاريخية والفلسفية (*philosophat haxturan*) لبروفيربوس وعدد ما ترجم منها إلى العربية^(٥٥).

(٥٠) Sezgen, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, p. 270، انظر no. 10، and Gerrit Bos, ed., *Quatū al-Lūay Medical Regime for the Pilgrims to Mecca* (Leiden: E. J. Brill, 1992).

(٥١) واحد من ثلة من شخصيات العصر العباسي الذي حُسن برهانة انظر Harold Bowen, *The Life and Times of Abū Isā, the Good Vicar* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1929).

وتُشار: Sourdel, *Le Vixime Abbanide de 749 à 819, 122 à 124 de l'Hagere*, pp. 520 ff, et «Abū Isā» in: Yarshater, ed., *Encyclopedia Iranica*, vol. 1, pp. 550-551.

(٥٢) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٩٨، ٢٥٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩، ٨.

(٥٤) لمناقشة أوسع عن إنجازات عيسى بن علي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥، ١٤٠، و Joe L. Kraemer *Humanism in the Renaissance of Islam and The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (London, New York: E. J. Brill, 1992), pp. 134-136.

٤ - الباحثون والعلماء

لقد كان الدعم المئال للعلماء والباحثين من جميع الفئات لا يقل أهمية عن ذلك الذي تم على أيدي السحبة السياسية والاجتماعية. فقد عهدت تلك الجماعات إلى أولئك العلماء والباحثين القيام بترجمات نصوص يونانية لاستخدامها في عياداتهم وبحوثهم. وكان الأطباء الأكبر والأبرز من هؤلاء الرعاة، وبخاصة نخبة الأطباء الساسطرة الذين قدموا من جنديسابور وهم أسر بُختيشوع وماسُونَه وثيُفُوري، ولتكتف بتسمية الأشهر منها. فقد تحكم هؤلاء في صناعة الطبابة وبحوثها في بغداد وفي السلاط العباسي خلال فترة حركة الترجمة وتمهدوا الترجمة التي عهد بها خُثَين بن إسحق وزملائه لعدد من أعمال جالينوس^(٥٥).

وقد لقيت جميع العلوم المترجمة وعلوم الرياضيات بخاصة أكبر تشجيع لها على يد أبناء موسى بن شاكر، وهو فلكي مجهول الأصل (ولعله كان قاطع طرقاً) وكان نجح في مصادقة المأمون لما كان في مَرُو قبل توليه الخلافة سنة ١٩٨هـ/٨١٣م. وقد نشأ أولاد موسى الثلاثة (بنو موسى) في بغداد تحت رعاية المأمون وتمكنوا من الحصول على غير ما عرفه وقتهم من التعليم. وقد تم لهم جمع ثروة طائلة وأنفقوا جراً كبيراً منها

(٥٥) انظر السمرقاني، Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*. Handbuch der Orientalistik I. Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6, *Abschnitt I* (London: E. J. Brill, 1970), pp. 108-115; Sargis, *Geschichte des Arabischen Scholastizmus*, vol. 3, Index, s. m., and J. C. Souriau and G. Troupenot, «Médecine Arabe: Biographies critiques de Jean Mérué (Ylla meia) et du prétendu Mérué le Jeune (X^e siècle)» *Ch'o Medica*, vol. 3 (1964), pp. 109-117.

ومن أجل أنهم أصبحوا للولعيات التي ألفت على عاتق عبد الأسر الجندية في سياق الطب في البلاد الإسلامية على بحر عاد. انظر Bouzet, «Die Wissenschaftliche Literatur», vol. 2: *Literaturwissenschaft*, pp. 440-448.

على دعم الترجمات والنشاط العلمي. وقد روي في الفهرست^(٥٦) أن أبا سليمان البجستاني قال إن بني موسى كانوا يدفعون ٥٠٠ دينار شهرياً إلى شحّين وخبّيش وثابت بن قُرّة «للتقل والملازمة». ويثبت ذلك اللائحة الطويلة جداً من الأعمال الطبية التي نقلها حنين وابن أبي عمير حينئذ عهد إليهما بذلك محمد بن موسى [بن شاكر] (ت ٢٥٩هـ/٨٧٣م). وكان الإخوة أنفسهم، ومحمد بن نصر خاشر، علماء على درجة كبيرة من المقدرة وبخاصة في الملك والرياضيات وعلم الجبّيل (الميكانيكا)، على ما تؤكد ذلك الأعمال التي خلفوها^(٥٧).

وليس ثمة بين رعاية الفلسفة وبقية العلوم في فترة الترجمة من هو أرفع مقاماً من الكندي الأستقراطي العربي المسلم (ت ح ٢٥٦هـ/٨٧٠م) وقد كتب عنه الكثير، لكن ما يجب أن يذكر في إطار البحث الحالي أمور أربعة هي. أولاً أنه عهد بترجمات عن الموضوعات العلمية التي أضاف هو إليها مقالات مستقلة؛ وثانياً أنه حاول التوصل إلى الحقيقة العلمية في بحثه في القضايا الأيديولوجية مثل الكلام، ومن ثم أباح لنفسه أن يشترط إلى الفلسفة اليونانية وبخاصة في الطبيعة وما بعد الطبيعة؛ وثالثاً وفي سبيل أن يحقق رغبته المشار إليها في «ثانياً» جمع حوله فئة كبيرة من الأفراد القادرين على تقديم الرأي له حول هذه النصوص وترجمتها؛ ورابعاً أنه بسبب هذه النشاطات توصل إلى نظرة ثاقبة

(٥٦) في النسخ، المصدر منه، ص ٢٤٣، ١٨.

D. R. Hill, «Mūsā, Bānu» in *The Encyclopedia of Islam*, vol. 7, pp. 640-641, and D. Pingree, «Bānu Mūsā» in *Yarshater, ed. Encyclopedia of Iran*, vol. 3, pp. 716-717.

R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics», *History of Science*, vol. 27 (1999).

حول وحدة المعرفة جمعاء وتواصلها المتبادل وبحثها على أسس
حقيقية وعقلية^(٥٨)

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى المترجمين أنفسهم على أنهم
ساندوا حركة الترجمة، فحين الذي لفتت عليه الطلب للقيام بأعمال
الترجمة إلى السريانية والعربية كليهما، كان يتوجب عليه أن يتعاون
مع آخرين كي يُلبي الطلب. وهو يشير مراراً في «الرسالة» إلى
كتب جالينوس التي نقلها هو إلى السريانية، كانت تتم ترجمتها إلى
العربية على يد أحد رملانه، بما في ذلك ابنه إسحق وابن أخيه
حنين وهيسى بن يحيى^(٥٩).

إن نتائج هذا المسح المختصر والذي هو انطباعي على وجه
التأكيد لرعاة حركة الترجمة تبدو سلبية، بمعنى أن الدعم لم يقتصر
على مجموعات يمكن التعرف عليها بوضوح؛ إن الداعمين جاءوا
من جميع الفئات الإثنية والدينية من تالفين بالعربية والسريانية
والفارسية ومن مسلمين ونصارى من جميع الأصناف وزرواستريين
ووثنيين. من المؤكد أن الأسرة العباسية الحاكمة ومستشاريها
الأقربين هم الذين زودوا الباحث الأصلي على العمل وقدموا مبالغ
كبيرة من الدعم تالياً، إلا أنه لولا هذا الانتماس الجدي الشبّط
للمجموعات الأخرى التي تحدثنا عنها قبلاً، فمن المؤكد أن حركة
الترجمة ما كان لها أن تدوم هذه الفترة الطويلة التي مرت بها أو
أن تنتج ما وصلت إليه. ومن المؤكد أيضاً أن مجموعات دينية
كانت أشد مشاركة جذية من سواها؛ فقد كان النصارى من
الساطرة مثلاً أهلي شأناً من الأرثوذكس، لكن هذه الحقيقة كانت

(٥٨) للحصول على معلومات دقيقة عن الاتجاه، راجع عدد من المصادر التي
تذكره، انظر: Entress, «Die Wissenschaftliche Literatur» vol. 2: *Literaturwissenschaft* p. 429

(٥٩) الطاهر: *Baristanos, Hunan ibn Ishak über die Syriachen und Arabischen Götter - Übersetzungen, Index*, p. 11

شبهة أحوال تاريخية خاصة، وليس لها بعسها أي قيمة تأويلية دينية بالنسبة إلى القضية التي نتحدث عنها حالياً: كان النساطرة قد برزوا في الطب في جُنْدِسَابُور قبل أن يدهو المنصور أول فرد من أفراد عائلة بُخْتِيشُوع إلى بغداد، ومع ذلك فلم يتم هناك شيء شبيه بحركة الترجمة. ومثل هذا الاعتراض ينجز على كل حجة بأن فئة إثنية تفرقت على سواها في أي من النشاطات العلمية على نحو ما كان الحصور الفارسي القوي في دراسات التنجيم والفلك خلال القرن العباسي الأول. ومن ثم فإنه بالنسبة إلى قضية الرعاية يبدو، على نحو من الواضح، أن حركة الترجمة كانت نتاج جهد جماعي قامت به الأعلية التي كانت بارزة اقتصادياً واجتماعياً - هذا إذا لم يسهم به المجتمع بأكليته - في بغداد خلال القرنين العباسيين الأولين، بقطع النظر عن أية خلفية إثنية أو دينية، وذلك لأنها كانت تفيدهم في أفراضهم المختلفة، الفردية أو الجماعية على السواء» على ما بحث الأمر في الفصل من الثاني إلى الخامس.

وعلى كل، قسمة مفارقات يجب أن نلتفت إليها، وهذه تعتمد على كلمتي «اقتصادي وسياسي» الواردتين في المعقرة السابقة. ومعنى هذا أنه كان من الواضح أن الحركة كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأولئك الذين صلحت أحوالهم المالية إلى حد كبير والذين كَوَّنُوا النخبة السياسية (ويجب أن يُحسب قواد الجند معهم). وهذا يصدق على نحو خاص من حيث إن القشتين كانتا تسيران معاً: بغداد كانت، قبل كل شيء ومنذ أول الأمر، عاصمة الدولة، وكل فرد من أعضاء المجتمع الراغب في الظهور كان يلجأ إلى وسيلة أو أخرى لتحقيق رغبته. وعلى اعتبارها ثقافة النخبة الاقتصادية والسياسية، فقد فرضت حركة الترجمة نفسها على الطبقة الريفية وتسربت نحو الجذور إلى المتعلمين من السكان الذين لم يكونوا من المنعمين. وفهرست ابن البديم خير دليل على الانتشار الواسع للكتب على اختلاف موضوعاتها في بغداد القرن الرابع الهجري/

العاشر الميلادي، والمقصود بذلك أنه عندما يرغب الواحد في العلوم المترجمة لم يكن بالصورة يملك الثروة اللازمة ليتمتع على مترجم مثل حنين، بل يكفيه أن يكون باستطاعته أن يدفع لأحد التساعين أجرته ليشرح له بضعة كتب. وعلى كل فإن العامل الذي يفسر للفرق في دعم السلع الثقافية التي أنتجت حركة الترجمة واستهلاكها يبدو أنه كان الموقع السياسي، وأصلاً الموقع الاقتصادي، ونرى أن البحث المستقبلي لتاريخ بنسداد الاجتماعي يجب أن يتركز على مدى انتشارها بين الفئة الأوفر على الأهمية الاجتماعية والثقافية لذلك.

ثانياً: المترجمون والترجمات

إن ترجمات الأعمال اليونانية اللاتصيرية إلى العربية تمت إما عن الأصول اليونانية أو بواسطة ترجمات سريانية أو فارسية (فهلوية)^(٦٠). والمفروض أن مترجمي المادة الفهلوية كانوا غرساً، والمفروض أنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام. ومع أن النصاري الساطرة الدين عاشوا في حدود الإمبراطورية الساسانية السابقة كانوا يتكلمون الفارسية، وقد التحروا في حركة الترجمة - وعلى وجه التعيين الأسر الطبية من جنديسابور - فليس لدينا أي رواية تدل على أنهم نقلوا إلى العربية أعمالاً فهلوية مترجمة عن اليونانية. ويضع مترجمو النصوص اليونانية والسريانية أمامنا صورة أكثر تنوعاً. كان البعض من هؤلاء وثنيين من المناطق بالسريانية مثل

(٦٠) مع أنه كان ثمة بعض الترجمات الآلية اليونانية إلى الفهلوية ونعزو كليل على رجعت إلى العسكرية عن مادة تعمل بالملك اليوناني، فليس لدينا اليوم، أي توثيق لترجمات من الفهلوية إلى العربية لمواد علمية، فيما الترجمات العربية من العسكرية ذات صلة بأعمال الملك أو الطب في بعض العصور خاصة لأبي مصعب يورانية يمكن العثور على نواحي لترجمات من جميع اللغات إلى العربية في ابن الهيثم، المصنوع - *Kutab al-Fihrist*، ص ٦١٢، ٦١٠، ٦٤٥، وابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، ص ٦، ٢٠٣ - ٢٠٥

الباحثين من صابئة حرّان الذين كانوا يعرفون اليونانية أيضاً باعتبارها لغتهم الدينية، أي لغة الروحانيات الوثنية المتأخرة. وعلى كل، فإن الأغلبية الساحقة كانت من النصارى الناطقين بالأرامية (السريانية)، (وكان بعضهم عرباً مثل خنيس) والذين كانوا يعرفون اليونانية على أنها لغة الطقس الكُثُسي، وإذا حسبنا الترجمات العلمية اليونانية العربية التي تمت قبل الإسلام فقد حرف هؤلاء اليونانية أيضاً على أنها لغة علم. هؤلاء المترجمون عن اليونانية كانوا أنفسهم يتبعون الفرق النصرانية المنتشرة في الهلال الخصيب: الملكية أو الأرثوذكسية مثل البطريق، كلا الأب والابن، وقسطا بن ثوما (الذي كان من أبناء البلاد لكنه كان يعرف اليونانية)، واليعاقبة مثل عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ويحيى بن عدي، ونساطرة مثل أسرة خنيس بن إسحق ومثى بن يونس.

بعد الترجمة الأولى لأعمال يونانية عبر وساطة الفهلوية الساسانية التي وجد لها مترجمون جاهزون من الباطنيين باللغة الفارسية بسبب ما كان قد تمّ من ترجمات فهلوية - عربية قبل الثورة العباسية (انظر الفصل الأول) فإنّه كان من الواضح أنّه لما رغب الرعاة في ترجمة كتب من اليونانية لم يكن ثمة مترجمون جاهزون للقيام بالعمل. والمقصود بذلك أنّه من المفروض، على أساس ديمغرافية سكان الشرق الأدنى في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي أنّه كان ثمة ناطقون باليونانية في سورية وفلسطين بما فيه الكفاية، لكن لم يكن ثمة مترجمون محترفون من اليونانية إلى العربية. وهذا واضح من الروايات التي تقع عليها في ما يخص المعاولات المتكررة جداً. فالمهدي، على سبيل المثال، لما اعتمد ترجمة المقولات (Topics) لأرسطو اضطر إلى اللجوء إلى غير من يعرفه وهو طيمائناوس الأول البطرك السرياني. ويبدو أن طيمائناوس نفسه شعر بأنه لم يكن كفواً لذلك العمل إذ إنه اضطر إلى الاستعانة بأبي نوح، وهو رجل دين آخر (الفصل الثالث).

وعلى غرار ذلك، فإنه لما رغب يحيى بن خالد البرمكي في الحصول على ترجمة عربية لـ «سيمانغوي» (Synagoge) لواعصه أناتوليوس أفاد من مهارة بطريق الأسكندرية وسواء من رجال الكنيسة. وهكذا فإن الكثرة من المترجمين من اليونانية كانوا على ما يبدو من رجال الكنيسة، ومما لا ريب فيه، أنه كان باستطاعة الرعاة المباسين أن يطلبوا ذلك منهم بصفتهم الرسمية. ومن الراجح أن الرعاة المباسين لم يتوجهوا إلى الكبار من رجال الكنيسة بقصد أن يقوموا هم أنفسهم بالترجمة ولكنهم كانوا يتوجهون بالطلبات إليهم وهم واثقون بأن العمل سيُعهد به إلى الأشخاص المناسبين. ومن ثم فإن هم رجال الكنيسة هؤلاء إلى جدول المترجمين يجب أن يتم بحذر. وعلى كل، فبعد هذه البيانات التي قرصتها الأحوال الفاتمة، وإذا تناعت الحاجة إلى ترجمات يونانية - عربية بسبب حاجة العلماء والملاسة (الفصل الخامس)، فإن العرض وقدرة المترجمين خطوا نحو الأمام.

إنه من الضروري أن تؤكد هذه المسألة. إن تطور التقليد العلمي والفلسفي العربي هو الذي خلق الطلب الكبير لترجمات من اليونانية (والسريانية) ولم تكن الترجمات، على ما هو مفروض على وجه عام، هي التي أدت إلى قيام العلم والفلسفة. أما أن الطلب كان هو الأول في الزمن والمادة كليهما فيضح مما بدا في ضعف الأسلوب العربي (ولم يكن بالضرورة في المحتوى) الذي تمت به الترجمات الأولى: إن حاجة الرعاة الاجتماعية والعلمية، على ما وصفت في الفصل الخامس، للترجمات المبكرة كانت كبيرة إلى حد أنهم كانوا على استعداد لأن يتحملوا أساليب عربية كانت أدنى، على نحو كبير، من الأساليب العربية التي كان معاصروهم من المحويين وكتاب الأدب يروجون لها على أنها الأصل العربي. فعلى سبيل المثال، كان المترجم يحيى بن بطريق يشتهر بأسلوبه

الردي؛ يقول ابن القمطي^(٦١) فيما كان مترجماً يعتمد عليه وقد نقل أفكار [الص الأصلي] نقلاً صحيحاً فإنه كان يلجأ إلى العربية المكشورة [أي المغلوطة]^(٦٢) وهذه الترجمات المبكرة التي نال الجاحظ منها كثيراً، كانت بحاجة إلى إصلاح على يد اللين يهودون العربية الصحيحة، مثل الفيلسوف الكتني^(٦٣).

ومن ثم فقد تم تطور مواز في نوع الترجمة في الأسلوب والمادة معاً. فمن حيث المبدأ لما كان رجال الدين وسواهم من المترجمين اللين كانوا يختارون خط عشواء، يدهورهم رعاتهم إلى ترجمة أصال يونانية إلى العربية، كانوا يجدون بين أيديهم الترجمات اليونانية - السريانية التي تعود إلى ما قبل الإسلام وإلى الفترة الإسلامية المبكرة لينتقلوا إليها كتماذج؛ إلا أن هذا بدا محدود الفائدة. إن الترجمات اليونانية - السريانية للنصوص التي لم تكن نصيرية المحتوى لم تشمل المدى الواسع للموسوعات التي كانت ترجمتها إلى العربية مرغوباً فيها إلى درجة كبيرة، فضلاً عن أنها كانت قد تم العمل فيها لأغراض علمية في أحوال تختلف تماماً عن تلك التي كانت قائمة زمن الترجمة إلى العربية، فإن تلك النصوص لم تخضع للنقد المعين ولا لتطلب في الدقة. يتضح هذا على خير وجه في النقد اللاذع الذي وجهه حنين في «الرسالة» إلى الترجمات السريانية المبكرة، وهو، على نحو واضح، ليس مما

(٦١) أبو الحسن علي بن يوسف القمطي، تاريخ الحكماء، وهو مستمر الرومي المسمى بالمتفكرات المكشورة من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليرت (البرج، ١٩٠٣)، ص ٣٧٩، ١٨ = ٣٧٩، ١٩

Abraham See Manfred Ullmann, *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache: Verzeichnis Literarurverzeichnis zum Zweiten Band, Lami*, 4 vol. (Weisbaden, Harrassowitz, 1970-), vol. 2, II, pp. 1265-32-1265 35

(٦٢) انظر المقترحات في أبو عمار عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد حارون، ج ٧ (القاهرة: البابي، ١٩٣٨ = ١٩٤٩)، و Lindem, in *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol 3 Supplement edited by Wolfdeitzsch Fucher (1992), p. 4

يدعو إلى المنفعة. ومن ثم فإنه من الخطأ أن يُقال أو يُستنتج أن الثقافة اليونانية «ازدهرت» في الأديرة والمراكز النصرانية قبل القرن الأول للإسلام أو خلاله، وأن حركة الترجمة اليونانية العربية كانت تمتاح من المعرفة اليونانية التي كانت مشتركة قبلاً بين النصارى.

كان على المترجمين أن يحسنوا معرفتهم باليونانية إلى مستوى أرفع من مستوى القراءة السريانية السابقة. وهذا هو التفسير الذي يمكن أن يعطى للقصة العربية كيف أن يوحنا بن ماسويه هزى، من خنثين وتغيب هذا ثلاث سنوات عاد بعدها وقد بلغت معرفته باليونانية حداً مكّنه من حفظ هوميروس وتلاوته غيباً^(٦١). إن اليونانية، التي كانت تُعلّم في المدارس السريانية لم تكن في مستوى يرضى عنه أولئك الذين كانوا يدهمون الترجمات من الأغنياء، ومن ثم فقد دأب المترجمون على تخصيص الوقت والجهد لإجادة اليونانية، إذ إن الترجمة أصبحت مهنة مربحة. فعلى ما ذكر في القسم السابق كان بنو موسى يدفعون خمسمائة دينار شهرياً للعمل وقتاً كاملاً في الترجمة. كان الديار يومها يساوي ٤,٢٥ غرام من ذهب يكاد يكون صافياً؛ وصحابة أخرى كان المرتب الشهري ٢١٢٥ غرام (أو قرابة ٧٥ أوقية (ounce) من الذهب، وبحساب سعر الذهب الحالي (سنة تأليف الكتاب) وهو نحو ٣٢٠ دولاراً أمريكياً للأوقية) وهذا يساوي ٢٤,٠٠٠ دولار أمريكي. مثل هذا المستوى من المكافأة كان من الطبيعي أن يجذب أرفع المواهب يومها. وقد زودنا العالم اللباني قسطنطين لوقا الجعلبيكي بمثل ممتاز على ذلك. فقد جاء في الروايات الواردة في التراجم أنه ترك مسقط رأسه يعليك (في لبنان) وذهب إلى بغداد باحثاً عن شهرة وثروة على أنه مترجم. وقد حمل معه

(٦١) انظر التراجم والمسانيد في 'G. Strohmaier, «Homer in Baghdad» Byzantinistica, vol. 41 (1960), pp. 196-200

أعدلاً أي مخطوطات يونانية التي حسب أن الداعمين الأعباء هي بعدد قد يرغون في ترجمتها^(٦٥). وفي نهاية المطاف انتقل قسطاً إلى أرمينية حيث استمر جافاً كافاً في صناعته.

أما أن الترجمة كانت باعطة للثمن فيتضح من المداينة التالية التي رواها حنين في «رسالته». عهد أحمد بن محمد بن العديبر، إلى حنين بترجمة شرح جالينوس على مقدمة المعرفة (Aphorisms) لأبقراط. وعلى كل فيعد أن ترجم حنين الكتاب الأول طلب منه أحمد أن يتوقف عن الترجمة إلى حين يكون هو، أي أحمد، قد قرأ الكتاب الأول. من الواضح أن أحمد أراد أن يتأكد من نوع ما كان عارماً على شرائه، وحتى الفائدة منه، قبل أن يدفع مبلغاً أكبر من ذلك ثمناً له؛ وبعبارة أخرى فإن المبلغ كان جسيماً ويستحق مثل هذه المصيبة من أحمد^(٦٦). من المؤكد أنه لم تتم الترجمات كلها في سبيل الربح المالي مباشرة؛ وفي عدد من المرات يشير حنين في «رسالته» أنه أعد بعض الترجمات لآبته إسحق^(٦٧). ومن المرجح أنه لم يقبض منه مالا. هذه كلها ترجمت إلى السريانية، على نحو ما يمكننا قوله، إما لأنه قصد منها أن تستعمل في التدريس، أو كي تترجم إلى العربية في ما بعد لمصلحة راج آخر، وهو الأكثر احتمالاً. وأخيراً فإن المقصد النهائي هو مالي أيضاً. وهؤلاء المترجمون كانوا محترفين وكانوا يعملون كأفراد ولم يكن لهم انتماء لأي مؤسسة (من أجل بيت الحكمة، انظر الفصل الثاني).

ومن ثم فقد تحسنت الترجمات مع الزمن لا لأن المترجمين

(٦٥) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢١٣، ١٨.

Bergstraesser, *Warum das Ebnas über die Sprachen und Arabischen* (٦٦) Galen - Übersetzungen, pp. 40, 9 - 40, 13.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٠، ١٨، ٣٤، ٦، ٤٤، ١٧ و ٤٧، ٦ وابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٩٠، ١٠ = ٢٩٠، ١١.

أصبحوا أكثر خبرة فحسب، بل أصلاً بسبب أن معرفتهم باليونانية قد جادت. وقد جادت معرفتهم باليونانية لأنهم أصبحوا، بسبب ازدياد الطلب عليهم، مترجمين مستهين. إن احتضان ثقافة الترجمة في القرن العباسي الأول نتج عنه طلب لمعرفة باليونانية أفضل، وفي القرن الثاني أدى إلى قيام فئة من المترجمين المستهين الذين تعذت أصالهم ما تم على أيدي رجال الدين من الجيل الذي سبق مثل طيمثاوس الأول. إن عالماً ومترجماً مثل العباس بن سعيد الجوهري (ت بعد ٢٢٩هـ/٨٤٣م) أتقن اليونانية إلى حد أنه حفظ عيباً باليونانية كتب أصول المنطق وكان بإمكانه أن يرويها عن ظهر قلبه^(١٨) ولم يكتف حين يتعلم اليونانية كلمة، بل عني بالثقافة اليومية عامة كي يتمكن من فهم أفضل لإطار ما كان يقوم بترجمته. ومثل ذلك يقال عن الجيل التالي من المترجمين: قسطا بن لوقا البعلبكي، الذي أشرنا إليه نواً وكان لبنانياً أصلاً، وثابت بن قرة الذي ترجم الأرسانيكا (*Arithmetik*) لنيقوماخوس كانت ترجمته نموذجاً ممتازاً للترجمة على أي مستوى يقاس ذلك به وإسحق بن حنين الذي يرجع أنه تلمذ على أبيه. ويحدثنا حنين نفسه عن خبرته بأسلوب بعض المزلقين وأرائهم - هوميروس (Homer) على وجه التحميم - وليس آخرين. ففي ملحوظة لكتاب جالينوس، عن الأدوية المعفرة (*On Medical Nomes*) يقول ما يلي:

«إن جالينوس من بعد ما قال هذا القول أتبعه بنسخ كلام أرسطوفانوس (Aristophanes)، إلا أن النسخة اليونانية التي منها

(١٨) Ab Im Yahya Ibn al-Mu'izzij, *Une Correspondance islamico-chrétienne entre Ibn al-Mu'izzij, Haman Ibn Ishaq et Queta ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwy, *Patrologia Orientalis* 1, 40, fasc 4, no. 185 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), pp. 78-79 et para. 12, et *Sageon, Geschichte der Arabischen Schriftsprache*, vol. 5, pp. 243-244 und vol. 6, pp. 138-139.

ترجم هذا الكتاب إلى السرياني كان فيها من الخطأ والسقط مقدار لم يكن يمكنني معه أن أخلص معانيها لولا أنني قد ألفت وتعدت فهم كلام جالينوس باليونانية وعرفت جل معانيه من كتبه الأخرى. فاما كلام أرسطوفانوس فإني لم ألقه ولم أعود فللهذا السبب لم يسهل علي تلخيصه وتركته. ودعاني إلى تركه أيضاً سبب آخر وهو أنني لما قرأته لم أجد فيه معنى فضل علي ما وجدت عند جالينوس قد حصله في معانيه، ورايت أن لا أشغل نفسي وأتخطئه إلى ما هو أنفع منه»^(١٩).

السبب الثاني الذي يعرضه حسين في هذه الفقرة كبير الدلالة حول المفترضات النظرية التي تؤسس لعمل الترجمة، والآراء المنتشرة، وفي هذا السياق، حول «النص المصدري» والنص العائلي. ثمة ما يستتبع منه أنه، على رأي حسين، إن الصفة الأصلية التي نحدد معنى «النص» (المصدري) ليس الشكل المادي (أي التسلسل الدقيق والمتميز للكلمات) الذي يمتنع إياه المؤلف بل الأهم محتوياته والفائدة التي روجع من أجلها. ويبدو أن هذا قد أشار إليه حسين إذ إنه ألتخ في يده الدرسالة على أنه من المهم أن يُعرف لمن تُرجم عمل «معين كي يمكن أن تُشتمل نوعيته»^(٢٠). أما «النص العائلي»، على هذا الأساس، فالمقصود منه أن يعيد إنتاج هذه الملامح دون التبنيح بأمانة كالتالي يتحتم وجودها في النص المصدري، على ما نرى في يوم الناس هذا، مثل هذا الحلق قليونانية والمقدرة على الترجمة التي قبسها حسين لم يكن التوصل إليها أمراً ميسوراً في الأديرة النصرية، حيث من المفروض أنه تم تدريب أكثر هؤلاء المترجمين، لكنه كان أمراً حلقه حركة الترجمة بالذات.

M. Meyerhof und J. Schaaf, hrgs., *Galen über Medizinhumanitarian* (١٩) *Ar. und Des. Abhandlung an Preussische Akademie, Jahrgang 1913* (Berlin in ph. u. d.)

Bergsträsser, *Humanitas über die Syrechan und Arabischen* (٧٠) *Galen - Übersetzungen*, pp. 2. 23 ff

إن المستوى الرفيع في تقنية الترجمة والدقة الميلولوجية اللتين توصل إليهما حنين وزملاؤه وسواهم من التراجمة في القرن الرابع الهجري/العشر الميلادي كانتا قديتان بذلك إلى الدافع الذي يسهو سبحانه الغاصمين، وهو سخافة يهود بدوره إلى التقدير الكبير الذي كان المجتمع البغدادي يكره للأعمال المترجمة ومعرفة ما تمويه ولعله لم يُعرف استثمار طويل الأجل مثل هذا، إذ إن النتيجة كانت مما يشير الإحجاب باللغة العربية والآداب العربية. فقد طُوِّر المترجمون مفردات وأسلوباً للنقاش العلمي الذي استمر اعتباره القياس الصحيح حتى وقت متقدم من القرن الحالي^(٧١).

ثالثاً: مركبات الترجمة ودراساتها

بعد الخطوات الأصلية التي تمت في حكم المنصور سارعت حركة الترجمة الخطى لفترة تحارزت القرنين، وهي نتيج طريقتاً في سيرها مجتازة مراحل قد فرضها أمران هما. حاجات البحث العلمي والمقدرة على التعمق العلمي التي تطوّرت من الداخل،

(٧١) تارن، Manfred Ullmann: «Nicht nur... Sondern auch... Der Islam», vol. 60 (1933), pp. 34-36, and Wörterbuch der Arabischen Sprache Verlagtes Literaturverzeichn zum Zweiten Band (Lanz), vol. 2, n. pp. 9-11

وقد وسع لغوس سبحانه لكل لغة الترجمات في جميع مراحلها وتطور اللغة العربية العلمية في Endres, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3, Supplement, pp. 3-23.

لغة دراسات عامة حول تطور المصطلحات العلمية العربية على أساس أدب الترجمة في حملو المنطق والعلمية والفلك والطب، وقد جمع منه: Denonle, Jacques, dir., *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde Arabe, études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age*, 7 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1994).

وقد ألحقت شروح تاريخية يونانية - عربية لعدد من طبقات الأعمال اليونانية المترجمة انظر: Gerhard Endres and Damin Gutas, eds., *A Greek and Arabic Lexicon Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten, 11 (Laden, New York: J. Brill, 1992-), Fasc. 8, Introduction and List of Sources.

والإيدولوجيات السائدة والسياسات التي دعمتها من الخارج. ومن ثم فإن موضوع مراحل حركة الترجمة يمكن دراسته في نظريته الرئيسيتين العمدة والاجتماعية التاريخية. وفيما نُنظر الأولى بالطبيعة الفيلولوجية للترجمات ونقطة الترجمة التي تفسح عنها، نتفحص الثانية أنواع الأعمال التي احتيرت للترجمة والحاجات الاجتماعية ومقتضيات البحث التي تناولتها وارتباطها بالتاريخ الاجتماعي. إن الأمرين مترابطان بطبيعة الحال لكن على سبل مختلفة.

يبدو أن البحث في الناحية التقنية للترجمات اليونانية العربية قد تغرد بالسيطرة على اهتمام الباحثين إلى حد الانحصار عليها صد البدء أصلاً فالأديب العربي الكبير الجاحظ، وهو معاصر لمُعين بالذات، يذلل بملاحظات ترتبط بمشروع الترجمة وأسلوبها^(٧٦). لكن الذي علب اقتباسه حول الموضوع من قول لباحث عربي هو ما قرره المرجعي خليل بن أبيك الصنفي من أهل القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي (ت ٧٦٤هـ/١٣٦٣م). فقد رأى أنه ثمة أسلوبان للترجمة الواحد حرفي والآخر معنوي، واستشهد بآبن السطريق وآمن الناعمة ممثلين للفرع الأول وبمجنين بن إسحق والجوهري نمودجين للثاني، ويرى أن هذا الأسلوب هو الأرفع^(٧٧). إن مثل هذه الصيغة المبسطة التي تقبلها الناس بيسر

(٧٦) الجاحظ، الحيوان ومن أجل الحصول على نماذج لملاحظات في ترجمة فكلمية، انظر: Petzet, *The Life and Works of Jabir*, p. 133.

(٧٧) إن النص الكامل مترجم في: Franco Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Faris and Jenny Marmoret, Islamic World Series (London: Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA: University of California Press, 1975), p. 17.

وثره هناك ملاحظات ملاءمة وصمها مترجمون آخرون انظر: H. Hugonard - Roche, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe» paper présenté à: *Recontres de cultures dans la philosophie médiévale Traductions et traducteurs du Farisisme tardif au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Caserta, 15-17 juin 1998*, edited by Jacqueline Hamon et Maria Patton, Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès, vol. 11.

إضافة إلى شهرة حسين الكبيرة أتاحت لهذه الرواية أن تنفي من الاهتمام ما لم تستحقه قط، إلا أنه اتضح الآن أنها لا أساس لها من الصحة - وفي الحقيقة إذا جاز للتعميمات أصلاً أن تكون وصفاً للرواحي التقنية من الترجمات اليونانية - العربية، فإنه يكون الأصح أن يقال إن الاتجاه بعد حنين كان نحو حرفية أكبر^(٧١). وهو يؤدي أيضاً إلى الخطأ. فإنه لمجرد ذكر أن ابن البطريق وابن النعمان جاءا قبل حنين والجهوري، يوحى الصفدي بالانطباع بأن هناك تدرجاً زمنياً في تطوير أساليب الترجمة - يبدأ الأمر بالترجمات الحرفية غير المهذبة الحواشي تتبعها الترجمات الحرة التي نالها بعض الصقل. وقد يفسر هذا للرأي الشائع أن حركة الترجمة قد تطورت عبر أطوار أو مراحل كانت تتراد وتنفذ وسفطائية في تقنية الترجمة. وقد تم التعرف إلى ثلاث مراحل الترجمات الحرفية «الأقدم» ثم المرحلة المتوسطة الأكثر صقلًا وهي مرحلة حنين وحلقته ثم ما تلا ذلك من ترجمات مدروسة يعمد الفلاسفة التي كانت في أغلبيةها مراجعات للأولى السابقة لها، وفيها تظهر براعة فيلولوجية وتفاصيل علمية^(٧٢).

Recentes de philosophie médiévale 1 (Louvain - la Neuve Université - Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales, Centre Universita degli studi di Cassino, 1990), note 28, p. 141

حيث ترد إشارة عطف لميمونيدس (Maimonides)

(٧١) انظر معاملة معملة بين ترجمتين لنص يوناني ذلك، الواحد من حلقة

الكندي والأخر قام به حسين بن إسحق. J. N. Mattock, «The Early Translations from Greek into Arabic: An Experiment in Comparative Assessment», in G. Endress, ed., *Synonyma Graeco - arabica II* (Amsterdam: B. R. Gruner, 1989), pp. 73-102

Huguenard - Roche, *Ibid.*, pp. 143-144

وثبة أمثلة أخرى عند:

F. Zimmermann إلى آراء مشابهة ولكنها أقدم ههنا عند

G. L. Lewis. و

(٧٢) ان هذا الرأي أقره على خير وجه Francis Edwards Peters, *Aravella Tradition in Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 1 (New York: New York University Press, London: University of London Press, 1968), pp. 39-41

و قد استعمل المصطلحات اللاتينية الواردة في المتن بين قوسين

إن الواقع هو أشد تعقيداً بما لا حد له والترتيب الرسمي لتصادج من مراحل متعاقبة وكل يختلف بالصورة عما تبقى بخاصية دقيقة مثل أسلوب الترجمة - حرفياً أكان أم حرفاً أم تنقيحاً - لا يمكن أن يعين على التحليل. ويعود هذا إلى أن الترتيب الزمني للمصنف المعرفية هو جامد بالنسبة إلى الأسلوب في كلتا الحالتين التزامنية والتاريخية. أما من الناحية التزامنية فذلك لأن أساليب الترجمة المختلفة يمكن أن يثر عليها في ترجمات ترتبط بالمرحلة نفسها: على سبيل المثال، أن ترجمة ما بعد الطبيعة (Metaphysics) التي قام بها أسطاط (يوستاثيوس) وهي حرة إلى درجة الإصراف إذا فوّرت بترجمة الإنياد (Enneads) أي الإلهيات لأرسطو (Theology of Aristotle) ومع ذلك لم تكن الترجمات متعاصرتين فحسب، بل إنهما تمتا للأغراض نفسها وفي الحقيقة نفسها (حلقة الكندي) انظر في ما بعد). ومن ثم إذا كان من المفروض أن يكون الأسلوب الميكرو في الترجمات إما حرفياً أو حرفاً، فبد إحدى هاتين الحالتين اللتين أشرنا إليهما تَوّاً لا يمكن تفسيرها، وإذا فرض أنه كان لكلتاهما، عندئذ يفقد النموذج قيمته التصنيفية على اعتبار أن الأسلوب هو المقياس. أما تاريخياً فيعود إلى أن نموذج الترجمة يُعثر عليه في غير مرحلة واحدة وعندها يصبح للمصنف التي استعملت في المثال السابق القدرة نفسها على تبرير الإلماء.

إن النموذج التاريخي القائم على حلقات في الأسلوب لا يصلح مطلقاً أساساً لتمثيل حقيقة المسيرة الفعلية لحركة الترجمة بالنسبة إلى طبيعة الترجمات من حيث إنها ترجمات. إنه أضمن في سبيل التوصل إلى نتيجة مشرة هو بحث المسألة من حيث إنها عبارة عن مركبات في الترجمات لا مراحل أو أطواراً، من حيث إن مخططاً مثل هذا يتيح لنا أن نتفحصها في مظاهرها الثابتة دون التقيد بفرضيات نظرية، وأن نعرض جميع الحقائق الخاصة بكل

مركّب التي قد لا تشاركه فيه مركبات أخرى. ذلك بأن الخصائص الدقيقة للترجمات كثيرة، وهي ماثلة في مركبات الترجمات في خصائص مختلفة. وبين الخصائص القابلة للتغير التي يمكن أن تبدو في مركبات متباينة نجد أن الأتية منها هي الأوضح: (أ) اللغات التي نقلت عنها الترجمة العربية كانت مختلفة: إن البعض من أقدم الترجمات لأعمال يونانية تم نقلها عن الفارسية (وساطة)، وكما ظلت السريانية إلى نهاية فترة الترجمة تمثل مرحلة متوسعة وكانت قائمة الاستعمال، إلا أنه تم نقل عدد كبير منها من اليونانية مباشرة. (ب) إن الترجمات المذكورة لم تكن في الغالب جديدة، بل كانت مراجعات لأخرى معروفة. مثل هذه المراجعات لا بد أن تظهر بطبيعة الحال مريجاً من الأساليب والحدود. والسح المحذلة من الترجمات تظهر أيضاً أحياناً أعطاباً في حالين: (ج) الواحد نظري يأتي من التقليد الذي يفرض الشرح [على المادة الأصلية] و(د) الآخر تطبيقي أساسه المصطلحات على البحث الفعلي الذي تم على يد الداعمين من العلماء. (هـ) إن كمادات المترجمين كانت متباينة في كلا الأمرين من ناحية عامة ومن حيث يعرض الموضوعات المعينة، وتكثر في الفهرست الأحكام حول المترجمين وحتى حين بسنا أنه لم يتمكن من ترجمة أعمال أرسطو مانوس (انظر المعمل السادس/ثانياً) (و) وأخيراً فإن وجهة نظر المترجم وتصدده كانا مختلفان أيضاً: فالصيغة التأويلية كانت الهدف في غالب الحالات ولم تكن مجرد حادثة سببها المعجز^(٧٦).

إن التحليل على أساس مركبات الترجمات يتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما ذكر قبلاً ونفرض صلة ذلك بالمركّب الذي نخضعه للتدقيق ونضع بين الأيدي وصفاً للمركّب الذي قد يبين

(٧٦) من أجل عرض معمل للمشكلات التي يتضمنها تحليل الترجمات، انظر

Entzren, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol 3: *Supplement*, pp. 5-6

«تاريخياً» السبب في أنه اتخذ هذه السمة المعينة. إن الأمر الذي يجب أن يعنى به هو التعرف إلى الحلقات والموضوعات والتوجيهات بين المترجمين والعلماء ودرس خصائص كل وحدة يمكن التعرف عليها. إن البحث قد خطا بعض الخطوات الناجمة في هذا السبيل وأصبح من الممكن أن نتوصل إلى رأي حول الأسلوب الذي تمت به هذه التقيدات في الترجمة.

بدءاً ثمة ظاهرة مركبة واضحة في الترجمات تبينها أعمال جالينوس وأبقراط التي ترجمها حنين وزملائه. ونحن محفوظون، في محاولتنا التعرف إلى هذه الأعمال، إذ إننا نملك رواية حنين بالذات، على ما حفظ في الرسالة، وهي من الأعمال التي تكثر الاقتباس منها. وعلى كل فإن الصيغ العربية لحنين تختلف عن تلك التي تمت على يد حنين أو عيسى بن يحيى، والتحليل اللغوية لترجماتهم التي ابتدوها ح. يرغتراسر (G. Bergsträsser) مهدت السبيل إلى توضيح الفروق في ما بينها^(٧٧). وفي عمل أحدث عهداً اتبع فيه هـ. هـ. بيترفيلد (H. H. Besterfeldt) الحظ نفسه خُذت إلى درجة أكثر تفصيلاً خصائص ترجمات حنين^(٧٨). وعلى أساس هذا العمل أصبح من الممكن أن يوسع البحث في ترجمات حنين وزملائه التي لم تذكرها الرسالة. وباعتماد على الصيغ العربية للمقالات التي وضعها الإسكندر الأفروديسياسي (Alexander of Aphrodisias) زودنا هـ. ج. رولاند (H. J. Roland) بمقاييس مفيدة على شكل «كتاب صُرف للترجمة» يوناني

Gottfried Bergsträsser, *Handen des Ishaq und seine Schule. Sprach- und* (٧٧) *Literargeschichtliche Untersuchungen zu den Arabischen Hippokrates- und Galen- Übersetzungen* (Leiden: E. J. Brill, 1913).

Hans Hirsch Besterfeldt, *hrg., Galens Traktat 'Das die Kräfte des Körpers' in Arabischer Übersetzung* (٧٨) *Seit den Mischungen des Körpers Folgen'* in *Arabische Übersetzung* Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes 40,4 (Weisbaden: F. Steiner, 1973), pp. 15-20.

- عربي لاكتشاف الطبقات المتباينة لعمل الترجمة بالنسبة إلى بعض نقاط أشرت إليها في الفقرة السابقة للأهمية^(٧٩) وباعتبار أن حنين هو أشهر مترجم، فقد طُريت إليه روراً ترجمات كثيرة في الأدب العربي الجيولوجيا وفي المحفوظات، وبالنسبة إلى الكتاب الشهير في الأحلام الذي وضعه أرتيميدوروس أصبح من الممكن على أساس تحليل فقرات حنين هذه المرة أن ترفض صلة حنين به^(٨٠).

وثمة مرثب آخر للترجمات وهو واحد في غاية الأهمية بالنسبة إلى أصول الفلسفة العربية هو الكندي وحلفته، التي ننبها ووصفها ج إندرس في سلسلة من المنشورات. فعلى أساس التشابهات اللغوية تمكن إندرس من التعرف على الأعمال التالية على أنها تخص هذه المجموعة ما بعد الطبيعة لأرسطو (*Anstotic a Metaphysics*) في ترجمة ليونستاثيوس (اسطاث) ولم تكن معروفة من قبل؛ ومختارات تأويلية من الإنياد ليلوتيسوس (الكتب ٧١ - ١٧) (*Enneads*) المعروف باسم علم الأشياء الإلهية (*Theology of Aristotle*) الذي ترجمه عبد المسيح بن ماعمة وصححه الكندي بنفسه؛ ومختارات من الإلهيات (*Elements of Theology*) تأليف بروكلوس (Proclus) التي كان بعضها قد أعيدت ترجمته، ولعل ذلك تم على يد الكندي نفسه، بحيث أصبحت

H. J. Ruland, *Die Arabische Übersetzung der Schrift des Alexander (v٩) von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung* Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen, Philol. - Hist. Klasse Nr. 5 (Göttingen [u. ph.], 197٨), pp. 164 und 195-202 [pp. 6 und 32-44].

وهو يعتمد أيضاً على التحليل الذي قام به المؤلف نفسه في أطروحة التي لم ينشرها
H. J. Ruland, «Die Arabischen Fassungen von Zweis Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vornehmung und über das Liberum Arbitrium» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Saarbrücken, 1976), pp. 107-112 und 168-169.

M. Ullmann, «Was Hunsan der Übersetzer von Artemidors (٨٠) Traumbuch?» *Die Welt des Islams*, vol. 15 (1971), pp. 204-211.

مجموعة باسم الخير المحض (*The Pure Good*) التي ترجمت إلى اللاتينية باسم (*Liber de bonis*)؛ ومقدمة في الحساب (*Introduction to Arithmetic*) من همل نيقوماخوس، من أتباع الپنثاغورية الجنييدة، الذي ترجمه حبيب بن يفرز وصححه الكتني؛ ومختارات صيغت من جديد لبعض حوارات أڤلاطون مثل تيمائوس (Timaeus) التي تمت على يد يحيى بن الپطريق، وهو بطريكيوس (Patrikios) بيرنلي، وتلك المتفئة من سمپوزيوم (*Symposium*) والتي يبدو أنها تمت على يد باحث صابتي؛ وكتاب أرسطو في الأثواء (*De Caelo Meteorology*) والأعمال المتصلة بعلم الحيوان وهو أيضاً من ترجمة يحيى؛ وغلاصة وافية للنفس (*De Anima*) تاليف أرسطو^(٨١) وبما فيها تأثير تفسير يوانس فيلوبونوس (Ioannes Philoponus) للكتاب وجميع هذه النصوص تظهر خصائص الترجمة التي تحدد المربغ؛ وقد أسماها إنڤرس «أدلة متحركة»، ووصف بها لائحة على النحو التالي^(٨٢)

- استعمال كلمات مستعارة وحدود يونانية (وأيضاً أرامية وفارسية) مرسومة بالحرف العربي.

- استعمال ترجمات دحيلة مستعارة.

- الالتئال من استعمال المقابل العربي المثنائي السابق لندرة العلمية (وقد سُنَّ على عرار المستعارات السريانية) إلى مصطلحات نظامية ومتساوقة.

G. Endress, «The Circle of al-Kindī as Gerhard Endress and (٨١) Renke Krüger, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Science Dedicated to H. J. Dronkers' Eighty on her Ninetieth Birthday*, CNWS Publications, vol. 50 (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 52-53.

مع الإشارة إلى مشروعات أخرى له
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٩

- صياغة أسماء المعنى وسواها من الدلالات الجديدة.

- الاستعمال الأثني لحدود متعددة أو مجموعات من الحدود على يد مترجمين متعاصرين أو جماعات متعاصرة من المترجمين.

- تأثير أسلوب المحاضرات الإسكندري في أسلوب المترجمين حيث يبدو استعمال صصح للمقدمة والخلاصة وعبارات تدل على الانتفال والربط، إنه واحد من أبرز العلامات اللافة للنظر لبعض هذه النصوص^(٨٢).

- ميل نحو التعبير الواضح المبور للأفلاطونية الجديدة، مع حذف تعدد الأناثيم الإلهية من نصوص هذه الأفلاطونية.

إن النقطة الأخيرة التي يلحظها إنذار مهمة جداً إذ إنها تشير إلى فهم لنشاط الترجمة على أنها مسيرة خلاقة، الأمر الذي بدا وكأنه بداية للإدراك التام لها. إن التبدلات والإضافات التي نعتز عليها مراراً في النصوص المترجمة، في مقابل الأصل اليوناني، كانت إما إسهائية وتفسيرية أو منظومة ومتميزة^(٨٣). وهذا يعني أن بعض الترجمات لم تكن حرة لأنها تُرجمت لعرض معين ولخدمة بعض المواقع النظرية التي كان الحصول عليها قد تم، وهكذا فكما كانت بعض النصوص اليونانية تُختار للترجمة لأنه كان متظراً منها أن تزود معلومات وحججاً للمناقشات التي كانت آخذة في النمو في المجتمع المياني، فإن التوجه الأيديولوجي والعلمي لهذه المناقشات أثر في الأسلوب الذي اتبع في ترجمة النصوص التي

(٨٢) لم يحصل على أمثلة لمثل هذه «الجميل» وعلاقتها بما يبدو حذف الأصل اليوناني، انظر Endres und Gutan, eds., *A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*, Fasc. 2, pp. 176-178, id. 8. 1

(٨٣) من أجل لائحة مفصلة للترجمة العربية لكاتب بروكس، انظر (٨١) Gerard Endres, ed., *Procha Arabica: Avarage Abstraktion aus Theology der Institute Theologie in Arabischer - herstellung, Bearbeitung und studien*, 10 (Beirut: P. Steiner, 1973), pp. 194-241

تختار. هذه الدورة بالذات هي أقوى الأدلة التي تملك حول الطبيعة العضوية لحركة الترجمة في الحياة الفكرية العباسية المبكرة؛ وقد عرفنا مثلاً منها في الرياضيات في ترجمات ديوفانتوس (أعلاء الفصل الخامس) فيما زوّجنا مؤخراً بمثل من الفلسفة في ترجمات الإسكندر الأفروديسياسي التي تمت في حلقة الكندي (٨٤).

إن مركب الترجمات للأورغانون (*Organon*) لأرسطو هو واحد من الإنجازات الكبيرة لحركة الترجمة ويعود ذلك إلى أروين أثره ومحتواه الفلسفي إن دراسة مفصلة له تحتاج إلى كتاب مستقل، على أن يُقسم بحسب الأدوار المختلفة التي اجتازها في تطوره من أقدم الترجمات السريانية إلى الدور النهائي على ما يتمثل في عمل فارسي أرسطو في بغداد، وهو المسجل في مخطوطة في باريس رقمها (Bibliothèque nationale, ar 2346) وتحتوي المخطوطة على كامل المقالات التسع للأورغانون الإسكندراني، بدءاً من الإيساغوجي ليورفيريوس وتحتوي على البلاغة (*Rhetoric*) والشعر (*Poetics*). وقد نسخت بأجمعها من مخطوطة الحسن بن سوار (ت ح ٤٢١هـ/١٠٣٠م)، الذي كان قد نسخ بعضها من مخطوطة أستاذه يحيى بن عدي (ت ٣٦٣هـ/٩٧٤م)، الذي كان بدوره قد قارن نسخته من المقولات (*Categories*) والحس والمحسوس (*De interpretatione*) بمخطوطة المترجم، إسحق بن حنين (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م). وبعد كل هذا فإن جميع الرسائل كانت قد فورنت ثانية بعدد من صيغ أخرى، بدءاً من منسوخات ابن زُرَّع (ت ٣٩٨هـ/١٠٠٨م)، وهو تلميذ آخر من تلاميذ يحيى بن عدي إلى

S. Fazzo and H. Wiener, «Alexander of Aphrodisias in the Kindi - (٨٤) Circle and in al-Kindi's Cosmology», *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3 (1993), pp. 119-153

مخطوطات أخرى مثل مخطوطة أبي عثمان النمشي (ت بعد ٣٠٢هـ/٩١٤م). فضلاً عن ذلك، فإن المخطوطة تحوي ملاحظات هامشية وأخرى بين السطور، ذات طبيعة فلسفية وهذه كانت نتيجة العودة باستمرار إلى ترجمات سريانية أسبق رسماً وإلى تحليلات أساسها المناقشات الفلسفية لمدرسة الفارابي والتي تنتمي جميعها إليها^(٨٧). إن المخطوطة هي موسوعة في مجلد واحد لتاريخ المنطق العربي في عهدها لفترة تزيد عن القرن. وهو التاريخ الذي يتطلب أن يكتب^(٨٨).

وثمة مرتب رابع له الأهمية نفسها هو الخاص بأعمال إفلدس وبخاصة الأصول. إن الوضع معقد إلى حد بعيد، وليس ثمة أية نظرية تقوم على أساس تطور متسق زمنيًا لترجمات صحيحة يمكن أن توضح الوضع. يبيننا الفهرست أن الحجاج بن يوسف بن مطر ترجمه مرتين، الأولى أيام حكم (أو يطلب من) هرون، والأخرى أثناء حكم المأمون، وأنه ترجم مرة أخرى على يد إسحق بن سنجين وأن ثابت بن قرة صحّح هذه الترجمة^(٨٩). وقد وضعت لها شروح كثيرة بالعربية. إن هذه المعلومة قد

(٨٧) انظر الأثلة والمناظرات في (٨٧) H. Hugonard - Roche, «Remarques sur la tradition arabe de l'organe d'après le manuscrit Paris biblothèque nationale, ar 2346» dans: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 19-25.

(٨٨) وهو يصبح فيلولوجيا الآراء المحيرة لـ R. Walzer, «New Light on the Arabic Translations of Aristotle's *Organon*, vol. 6 (1953), pp. 91-142.

(٨٩) وقد أعيدت طباعته في Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), pp. 60-113.

(٩٠) إن المقالات المتينة التي وضعها هومبولد - ووش حول هذا الأمر انظر H. Hugonard - Roche, «La Formation du vocabulaire de la logique en arabe» dans: Jacquart, dir., *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le Monde Arabe*, pp. 22-38, et

إشاداته إلى أصله الأخرى.

(٩١) انظر التسمية، الفهرست = *Kutab al-Fihrist*، ص ٢٦٥.

صعب التأكد منها على أساس النصوص الموجودة التي تحوي تنوعاً مريباً^(٨٩). وسما يزيد الطين بلة أن الدين فهرسوا الترجمات الأسيق التي تمت أيام المنصور لا يشيرون أبداً إلى ما رواه المزغون (انظر المصان الثاني والخاص). من الواضح أن تعقد الوضع يعود إلى أن الترجمات لم تصنع لتحتفظ في الرفوف وتنتسى - وفي هذه الحال كان من اليسر اختفاء أثرها - إنما كي يستعملها العلماء في بحوثهم، وخلال هذا كانت تتعرض لتقنيات وتصحيحات مستمرة، ومن ثم فإن دراسة الترجمات العربية للـ أصول لا يمكن القيام بها دون دراسة موارد تطور العلوم الرياضية في زمن الترجمات. ثمة مثل مواز، ولكن مختلف، من أنواع التعقيد يوجد في نص إقليدس البصريات إن الذي يستخلص من المعلومات التي تزودنا بها الأخبار البيروغرافية للمصور الوسطى يبدو أن ترجمته وتنقله كانا أمرين يسيرون. لكن الدراسة المفصلة التي قام بها رشدي راشد تكلل الرسائل العربية الأقدم عهداً والموجودة حول الموضوع أوضحت أن الترجمة العربية الموجودة للـ بصريات لم تكن هي التي استعملها الكندي الذي يبدو أنه استخدم واحدة أقدم عهداً. فضلاً عن ذلك، فإن الترجمتين كليهما تظهران تنقيحات للـ اليوناني تختلف أيضاً عن التنقيحات في النسختين الموجودتين واللغتين سماهما هينبرغ (Heiberg) «الأصلية» و«نص ثيون» (Thoon)^(٩٠). إن البحث المستمر في كلتا الناحيتين الفيلولوجية والعلمية في هذه النصوص الرياضية ربما يحجب القيام به أيضاً

(٨٩) انظر المصاحبات في العمل في عدد من المقالات لـ S. Bremi, «Textzeugen und Hypothesen zum Arabische zu Euklid» *Archiv für History of Exact Sciences*, vol. 47 (1994), pp. 53-92.

(٩٠) النشر: Rashid Rashed et Jean Jolivet, eds., *Univers philosophiques et mathématiques d'al-Kamil*, Islamic Philosophy, Theology, and Science (London, New York, B. J. Brill, 1997), vol. I: *L'Opusque et la catastrophe*, pp. 6-45.

بالتوافق مع دراسة تراجم المجسطي لبطليموس^(٩١)، قبل أن تبرز صورة أوضح

إن تقنيات الترجمة وتطورها، التي عُرضت ترواً في كل من الشماخ الأرسية، تتعدد بها هذه الشماخ ولا يمكن تجميعها على الباقي. من الواضح أنه في كل مركب كان ثمة ترجمات ميكرو ومتوسطة ومتأخرة، ولكن هذه الحدود تعني أموراً مختلفة من المركب الواحد إلى الآخر. وقبل كل شيء فمن حيث الترتيب الزمني تتعدد التباينات الزمنية، فعلى سبيل المثال إن مركب ترجمات حلقة الكندي تم العمل به حتى قبل أن يبدأ بالأورغانون في بغداد. ومن حيث الأصل يبدو أن ترجمات حديقة الكندي تمت من اليونانية مباشرة؛ فيما لأورغانون بغداد، كما نعرفه في مخطوطة باريس، اعتمد اعتماداً يكاد يكون تاماً على وساطات سريانية - وحقيقة الأمر اعتمد على تقليد غني وعريق لأعمال منطقية سريانية تعود إلى القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. ومن الناحية الواقعية يبدو أنه كان ثمة اهتمام قليل في مركب حلقة الكندي بالدقة اللغوية من حيث الحفاظ على الأصل، وذلك لأسباب أيديولوجية - وعلى ما مر بنا فإن الترجمة «التفسيرية» كانت سمة هذا المركب. وعلى النقيض من ذلك فإن لأورغانون بغداد وبسبب طبيعة المادة المعالجة، (المنطق) عني عناية كبرى بالتفاصيل اللغوية (الفيلولوجية) على نحو ما بينه ولتر (Walzer) ولو أنه فقط من أجل التوصل إلى تفهم فلسفي أفضل، على نحو ما أعادت هونغنار - روش وقد كان مصيباً في ذلك.

R. Rashed, «Le Commentaire par al-Kindī de l'optique d'Aristote. Un Traité jusqu'en mesopotamie», *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 7 (1997), pp. 9-56

Paul Kunitzsch, *Der Abrazat Des Syntaxis*: من أجل هذا النظر: *Mechanics des Claudius Ptolemaeus in Arabisch-lexikonischer Übersetzung* (Weisbaden, F. Steiner, 1974), pp. 6-71

إن هذه الأمثلة يجب أن يكون فيها ما يكفي لتوضيح ما هو موجود في الترجمات نفسها من تعقيد وعلى لا حد لهما، وعشبة المحاولة في أن ينظر إليها على أنها تطور ميكانيكي من الترجمة «الحرفية» إلى دور «مسطلي» وأهميتها عندما تضع للدراسة «تيقة» في محاولة لفهم أدق للتطورات العقلية في بغداد خلال فترة حركة الترجمة. وعندما ينظر إلى الأمر من منظور المركبات في الترجمة، ولكل تاريخها الخاص لتطورها على نحو ما كان لكل منها من جميع مشكلات خاصة بكل مركب بمفرده، عندما تتساقط آراء حاطنة كثيرة لا حول حركة الترجمة بالذات بل أيضاً حول تطور العلم والفلسفة عند العرب. إن واحداً من مثل هذه الآراء الخاطئة المنتشرة هو أن حركة الترجمة مرت بدورين رئيسيين الأول «دور التلقي» الذي يتفق على وجه التقريب مع زمن المأمون والثاني هو «دور الإبداع»، وهو الذي تلاه^(٩٢). إن دراسة مركبات الترجمة،

(٩٢) إن الإشارة إلى مرحلتين «استيعاب» وعملية استعمالها سرعان ما يتغير على العلم العربي في حياته وليس يتجهض لحركة الترجمة. وقد قيس سوفى عبد الحكيمة من: W. Hartner «Quand et comment s'est avérée l'apogée de la culture scientifique de l'Islam?» papers présentés à l'Université et de la culture dans l'histoire de l'Islam, actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 25-29 juin 1986, edited by R. Brunschwig et G. E. von Grunebaum (Paris: Boreau, Chasternier, 1987), p. 322

وقد أعادت دار G. P. Maisonneuve et Larose في باريس طباعته سنة ١٩٧٧ واه على كل يطبق هذا على يدي موسى وعلا الترجمة الكبار والمعروف أن فترة الحملات لها بهم. انظر: Sargon, Geschichte des Arabischen Schrifttums, vol. 5, p. 266

ويحدث (G. Strohmaier) أيضاً عن ثقافة «عقلية» على أنها تليق الثقافة «المتحدة» يرى أن العرب كانوا لا يزالون في دور التلقي فيما كان البيرونيون في القرن الثاني المتحسين. انظر: G. Strohmaier, «Byzantinisch- arabische Wissenschaften» in: Helga Koppen und Friedrich Winklermann, eds., Studien zum 8 und 9. Jahrhundert in Byzanz, Berlin: Byzantinische Arbeiten, Bd. 51 (Berlin: Akademie Verlag, 1983), pp. 179-183.

ولما عدد أكبر من الصيغ النظمية للتعبير عن الوجهتين، انضمت اللجوء إلى المبدأ لتفسير الظاهرتين: «في آخر القرن الثالث الهجري/ الخامس الميلادي» كان معظم

على نحو ما يوضح من مثل مركّب حلقة الكندي، نلعي حتى مجرد طرح السؤال على هذا النحو: إن الترجمات ترى منذ بدايتها على أنها جزء من مسيرات البحث التي كانت تقتضيها التوجهات العقلية السائدة في بغداد، وعلى هذا الاعتبار فهي استجابات حلالة للحركة العلمية والفلسفية التي كانت تتطور على نحو متسارع. إن دراسة هذه المركّبات تمنح المرء من القضايا الدائمة المعضورة والتي لا جدوى منها مثل تأسيس تصورات فكرية وتفسيرات مثل مدى «الأصالة» في الفلسفة والعلم العربيين أو «الإبداع» أو انعدامه عند العرب والساميين.

«التكديبات المسيحية اليونانية في مقال... الجديد... في ترجمات عربية جديدة. كانت النتيجة من العطر الذي يثري الأرض بعد أنيل مئات من العلماء المفسرين على الدراسة مرعبة حقيقية...». انظر: Joseph Schacht and Max Meyerhof, *The Medicine - Philosophical Controversy between Ibn Sina and Ibn Rushd of Cordoba, as Contribution of the History of Greek Learning among the Arabs*, Egyptian University, Faculty of Arts, Publication no 15 (Cairo: in. pb), 1937, p. 7.

ومثل وجهة النظر هذه على تنوعات يمكن العثور عليها خلال الأدب المتأخر.

الفصل السابع

الترجمة والتاريخ؛

تطورات انتجتها حركة الترجمة

أولاً: نهاية حركة الترجمة

جميع ما يبين أيدينا من معلومات يشير إلى أن حركة الترجمة في بغداد، بعد مسيرة جد نشطة امتدت ما يزيد عن قرنين، أهدت في التباطؤ، وانتهى الأمر بها إلى التوقف حول متعلبات الألف الجديد. وعلى كل فإن هذه الملاحظة بحاجة إلى تعديل في نواح عديدة، كي يمكن استيعابها على نحو واضح. ففي المقام الأول ثمة إشارة لا يمكن تفسيرها من الحالة نفسها، وهي أنه كان ثمة وهن في الرعاية في العلوم المترجمة أو أنه، نتيجة لذلك، كان ثمة نقص في عدد العلماء القادرين على الترجمة من اليونانية. وعلى عكس ذلك، فقد كان ثمة ازدهار للنشاط العلمي يُشاهد في بغداد أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ملازماً لإنشاء اليمامستان (المستشفى) المصدي (في بغداد ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) والعلماء الذين كانوا متبشرين إليه. وكان من بين الأطباء واحد هو نظيف بن هُنبس (أو أُنس) الرومي، من أبناء الكنيسة الملكية الذي ترجم، فضلاً عن الأعمال الطبية، ما يبدو أنه كتاب A (ويمكن أيضاً كتاب M)

من ما بعد الطبيعة لأرسطو^(١)، وأخير ابن السديم، مؤلف الفهرست، أنه قد عثر على صيغة يونانية للكتاب العاشر من الأصول لإقليدس. التي كانت تحوي أربعين شكلاً إضافياً وأنه كان يحفظ لترجمتها^(٢). وكان زميله إبراهيم بن ينجوش العناري، وهو طبيب مرموق، قد ترجم من اليونانية أسباب النبات (*The Causes of Plants*) والشعور (عن طريق) الحس أو الإدراك (*On Sense Perception*) لثيوفراستوس، وعن الصيغة السريانية التي تعود إلى ابن ناعة كتاب الخطابة لأرسطو، (*Aristotle's Sophistici* *elenchi*)^(٣) ويشير ابن أبي أصيبعة إلى أن إبراهيم علي، كان أيضاً طبيباً ومترجماً، ويؤكد أن ترجماته كانت موضع اهتمام كبير^(٤). وقد لا تكون ذات صلة بهذا النشاط^(٥) فإن العلماء الصابئة استمروا في ترجمة أعمال طيبة مثل ثابت بن إبراهيم المنايني (ت ٣٦٩هـ/٩٧٩م)^(٦).

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير موديس بوج (بيروت: دار المشور، ١٩٥٧) وقد أقيمت طباعته سنة ١٩٧٧ قطر ليداً *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Weisbaden: Reichert, المرجع في، ١٩٨٢-١٩٩٢)، vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Giese (1987), note 103, p. 443 and Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (London, New York: E. J. Brill, 1992), pp. 132-134.

(٢) أبو العرج محمد بن إسحق بن النخعي، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوسنات فوفو، ٧ ج (البرج: فوفو، ١٩٧١-١٩٧٢)، ص ٢٦٦، ٢ - ٢٦٦، ١.

(٣) *Manfred Ullmann, Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik Abt. 1 Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 2* (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 75-76.

(٤) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، حيون الأئمة في طبقات الأطباء، لمصباح امرؤ القيس بن الضحاح: تحرير أوفست مولر، ٢ مج (الطبعة: الطبعة الثانية، ١٢٩٩هـ/١٨٨٨م)، ص ٢٤٤، ١٣.

(٥) *Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums* 9 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 3, pp. 154-156, and *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols, 2nd ed (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 8, pp. 673-674.

مثل هذه الأمثلة والكثير سواها تثبت بما لا يقبل الشك أن الاهتمام بالترجمات والمعلوم المترجمة في عباد البويهيين لم يقص قط منذ نهاية القرنين العباسيين الأولين، بل إنه ثمة ما يدعو إلى القول بأنه راد. إن الازدهار الثقافي للمصر البويهي قد وصف على نحو واضح جداً في دراسات حديثة، وعلى وجه الخصوص في كتاب جول ل. كرم *Humanism in the Renaissance of Islam*، وإذا فليس ثمة حاجة بعد إلى مزيد من التوضيف. وإنما توفرت الرغبة والرعاية المذهومة حالياً، فقد تم توجيههما نحو الأعمال اليونانية ونحو الترجمة الذين كان باستطاعتهم القيام بالعمل - وهم اللحن ورثوا نظرياً النظيف وإبراهيم البنجوش، وكان العثور عليهم ممكناً دوماً فتؤي حركة الترجمة اليونانية - العربية يمكن أن ينظر إليه، وفي هذا الإطار، على أنه ناشئ عن أنها لم يكن لديها ما تقدمه؛ وبعبارة أخرى فقد فقدت أهميتها الاجتماعية والعلمية. لم يكن لديها ما تقدمه ليس بمعنى أنه لم يعد ثمة كتب يونانية علمانية صالحة للترجمة، بل بمعنى أنه لم يكن لديها كتب يونانية صالحة لتقديمها، مما يمكن أن يتلاءم مع اهتمامات ومطالب الرعاة والباحثين والعلماء على السواء. إن النصوص الأساسية التي تشمل الموضوعات الرئيسية، في أكثر الحقول، كانت قد ترجمت قبل ذلك بفترة طويلة وكانت قد درست ووضعت لها الشروح، ونتيجة لذلك كان كل مساق علمي قد قطع شوطاً بعيداً عن المرحلة التي مثلتها الأعمال المترجمة. وهكذا فإن الأعمال اليونانية فقدت معاصرتها العلمية، وكان المتطلب يومها القيام بالبحث المناسب للزمن المعاصر. وازداد طلب الرعاة لا في الرغبة في ترجمة أعمال يونانية، بل بمزلفات عربية أصيلة. كانت هذه المسيرة قد مر عليها وقت طويل في تطورها، وكانت قد لغت الأنظار في القرن العباسي الثاني (قارن الفصل السادس). ففي مصر البويهي وصلت إلى حد شاعت فيه بحيث إن الترجمات لم يعد أحد يعهد بها للترجمة. كانت هذه هي الفرصة التي سنعت فتوقفت حركة الترجمة أو أنها

بلعت النهاية لأن المشروع الفلسفي والعلمي الذي خلق الحاجة إلى الترجمة منذ البدء استغل الآن

لستدير الأمر: قبل نهاية العشرة البرهية (١٤٤٧هـ/١٠٥٥م) بوقت طويل، ومعنى هذا أنه قبل أن نؤت حركة الترجمة كان العلماء الأتية أسماؤهم قد وضعوا أعمالهم الرئيسية التي طوّرت العلم على نحو ثوري، في الطب علي بن عباس المحرسي المتوفى حول نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)؛ وفي الفلك البشاني (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م) والبيروني (ت ٤٤٠هـ/١٠٤٨م)؛ وفي الرياضيات الخوارزمي (في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي)؛ وفي الطبيعة ابن الهيثم (ت بعد ٤٣٢هـ/١٠٤١م)؛ وفي الفلسفة الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م) وابن سينا ثانية... الخ. إن أعمال هؤلاء العلماء لم تقف عند الحد الذي توقفت فيه الأدب المترجم بل لم تلبث أن تفوقت عليه من وجهة نظر علمية، بل إنها صنفت على أسلوب وصيغة، واتخذت موقفاً بحيث استجابت للمواقف المعاصرة في العالم الإسلامي. ومن الأمثلة المختارة التي تعطينا صورة نقدية واضحة كتاب الرازي الشكوك على جالينوس وكتاب ابن الهيثم الشكوك على بطليموس ويمكن أن نضيف إلى هذين كتاباً مثل كتاب ابن سينا للحكمة الشرقية الذي كان يمثل عصاة ما كشفه من نواحي الخلاف مع أرسطو والذي كان من الممكن تسميته، من نواح عملية الشكوك على أرسطو^(١). وفي نهاية التحليل فليس المهم هو أثر هذه الكتب بالذات في كشف نواحي القصور في أعمدة العلم اليوناني الثلاثة = جالينوس وبطليموس وأرسطو - (وفي الواقع فأنها كشفت ذلك) ولكن المهم هو موقف

Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction* (١) to *Reading Avicenna's Philosophical Works: Islamic Philosophy and Theology*, v 4 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1998), pp. 125 - 127

الباحثين والعلماء الذين نجحوا، من خلال اعتمادهم العملي في تطوير المبادئ التي تخص كلاً منهم، في خلق جو عقلي كان يسمح بوضع مثل هذه الكتب وأن يتاح لها المجال للإفادة منها في هذا السياق فقدت الأعمال المترجمة مناسبتها وأصبحت جزءاً من تاريخ العلم.

وفي واقع الحال فإن وضع الرسائل العلمية والفلسفية الأصلية العربية في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وهي التي تجاوزت مستوى الترجمات اليونانية، سيطر وشاع إلى حد أنه خلق رد فعل تطهيرياً، إذ كان بعض من العلماء الذين كانوا يهبطون على نرعة فيها بعض الحذقة والذين كان تناولهم للعلوم والفلسفة من النوع المدرسي والتفسير الحرفي أكثر منه تجريبياً وحلاقاً ردوا على هذا التطور الذي اعتبروه تضييعاً لتعاليم العلماء اليونان «المعصومة عن الخطأ»، ودافعوا، قولاً وعملاً، عن العودة إلى الأعمال اليونانية الأصلية (بترجماتنا العربية بطبيعة الحال). وكانت هذه الحركة على أوسع انتشار لها في الأندلس حيث عارض ابن رشد تطوير الفلسفة على يد ابن سينا وحاول العودة إلى فهم لأرسطو «القي»^(٧)، وحيث رأى الفلكي الطروجي أن الفلكيين العرب لم يكونوا وحدهم الذين لم يحصلوا لمبادئ أرسطو بل بطليموس نفسه صار أيضاً على هذا المنوال، وخلقوا نظريات فلكية شاذة في سبيل تأييد نظرية أرسطو للحركة الفائرية المنتظمة للأجسام السماوية^(٨). وفي المشرق يمكن العثور على مثل رد الفعل هذا عند عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) الذي أهدى بعض البحث العربي الأصل (عند ابن سينا)

A. I. Sahr, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy», in Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

والمودة إلى أرسطو وأبقراط وجالينوس في كتاب له لافيت كنشتر بتسميته كتاب النصيحيين أي من الطب والفلسفة. إن الطبيعة الرجعية لمثل هذه المحاولات في مواجهة التقدم الكبير في العلم والفلسفة العربيين وأصبح من حيث إن مثل هؤلاء العلماء لم يكادوا يؤثرون في ما تلا من المؤلفات بالعربية.

إن التقسيم السياسي في القرن الرابع الهجري/المائتين الميلادي الذي كان المهد البيهقي يتميز به، وقيام ما يمكن أن يسمى فائزاد القوى الإسلامية^(٨) تزامن معه تطور شمل النشاطات العلمية والفلسفية التي تحللت من مركزها الأصلي بعداد وانفشرت عبر العالم الإسلامي ولا مركزية السلطة تبعها أيضاً لا مركزية الرعاية الثقافية، ولكن كما ظلت بغداد النموذج للسلطة السياسية والحلقة، فإن النموذج الثقافي الذي يمكن أن يحتضنه الحكام المحليون الطموحون ظل التقليد العلمي والفلسفي للبخارية. فمن العلماء الذين ورد ذكرهم آنفاً على سبيل المثال، كان البيروني وابن سينا يعملان في أواسط آسيا، وابن سينا (فيما تأخر من عمره) والمجوسي عملاً في عالم إيران، والبستاني في الرقة (في شرق سورية) وابن الهيثم في القاهرة، فيما كان الخليفة الأندلسي عبد الرحمن الثالث/الناصر (حكم ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ/ ٩١٢ - ٩٦٦ م) يستورد العلوم المترجمة إلى بلاطه وقد رعى ترجمة حديثة لكتاب ديوسكوريدس (Dioscorides) الموسوم الأدوية المفردة الذي وصله من الإمبراطور البيزنطي يرافقه مترجم مزار للقيام بالترجمة^(٩).

(٨) Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphs: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (London: Longman, 1966), pp. 200 ff., and Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, note 61, p. 53.

(٩) Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik* (1) Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (London: J. Brill, 1970), p. 240.

إن انتشار التقليد العلمي والمعرفي كان له أثر جدي بعيد
 فكما تعددت مراكز السلطة السياسية ومن ثم تكاثرت المراكز
 الثقافية فقد أُنجز هذا على الرعاية وعلى العمل العلمي والفلسفي
 نفسه. وهذا سيجن على تفسير ما يلعب إليه بعض الباحثين من أن
 الفترة البرونزية كانت «نهضة» بمعنى الإحياء الثقافي. وعلى كل فقد
 جاءت «النهضة» بمعناها الأصلي في إحياء العلم اليوناني الكلاسيكي
 خلال القرنين الأولين من الحكم العباسي في بغداد. ولكن حتى
 من حيث هذه الناحية من الممكن أن نستر على تميز من أنه من
 الممكن أن النهضة العباسية المبكرة والنهضة الأوروبية قد تشتركان
 في الاعتماد بالعلم الكلاسيكي من أجل الإفادة منه أي من حيث
 تطبيقه على القضايا الحقيقية. فإن الناحية التكنولوجية من الدراسات
 الكلاسيكية التي هي الأخرى لها جفورها الحديثة في النهضة
 الأوروبية، كانت عابئة تماماً في المقابل العربي. ثم يفتح إشارات
 علمية وفلسفية، مدرسة الطائفة بالنسبة إلى الدراسات الأرسطية التي
 نعو أنها كادت تستقر في مدرسة يحيى بن عدي البغدادي وعند
 تلاميذه^(١٠) لكن إحصاء ابن سينا الفيلسوف لم يلبث أن جرف هذه
 الاتجاهات بعيداً.

ثانياً: ردود الفعل المعاصرة لحركة الترجمة

إن السبل المارم من الكتب المترجمة كان العامل المائل في
 صياغة الثقافة العربية الكلاسيكية في القرنين الثالث والرابع
 الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين. وعلى نحو ما جرت عليه أية
 حركة في التاريخ كانت، على ما وصفت في الصفحات السابقة،

(١٠) لنيل النمل الأصل لهذا هو التعليق على الكاتيبون لأبي الفرج بن الطيب،
 إذ هو نسخة مطبوعة تلياً لما كان قد نُقِذ في الإسكندرية قبل ثلاث قرون حسنة،
 ويبدو أنه نُقِذ تلياً على أساس تقليد للعرف؛ فأنظر: *Gutas, Averroes and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Averroes' Philosophical Works*
 note 12, p. 227

قد يُدعى بها واحتُفست وزُعت من داخل المجتمع العباسي على أيدي جماعات وطبقات اجتماعية في سبيل دفع قضاياهم ومصالحهم وسياساتهم إلى الأمام؛ ولولا مثل هذه الرعاية الداخلية لكان نشاط الترجمة كان قد ظل، وحتى مع وجود أصحاب المواهب والعلماء من النصارى الناطقين بالسريانية، صناعة علمية غريبة تقوم على أيدي قلة لا أهمية لها لا اجتماعياً ولا تاريخياً

وما قامت حركة الترجمة هي ظاهرة اجتماعية وتاريخية، فهذا المعنى يشجب أن يترتب على ذلك نتائج متساوقة. وقد كانت هذه متعددة واتخذت صيماً مختلفة خلال التاريخ الإسلامي. إن تتبعها التاريخي ودورها الجدي لم يبدأ بعد؛ وإن كان ثمة شيء فهو أنها أهيئت وجنّب البحث فيها بسبب شبه إجماع، لا أساس له من الصحة، بأن ثمة «اعتقاداً قوياً إسلامياً موحداً لا خلاف حوله هو خصم عنيد للعلوم القديمة أما أنه كان ثمة ردود فعل لحركة الترجمة فأمر مؤكد، لكنها تحتاج إلى وصف ودراسة بتفصيل دقيق لكل عصر وإطار اجتماعي في التاريخ الإسلامي. في هذا القسم سأعرض للأبرز منها خلال فترة حركة الترجمة؛ وفي القسم التالي سأبحث بالخصوصية المبينة على «الاعتقاد القوي» المعروف خلال العصور اللاحقة وفي السجل التاريخي الحقيقي.

إن رد الفعل الأولي لتدفق العلوم المترجمة جاء أصلاً من جهتين كانت الواحدة من خارج الحلقات العلمية العباسية في بغداد، والثانية جاءت من الداخل. وقد جاء رد الفعل الخارجي، وهو أمر مفهوم، من أتباع الأسرة الأموية المغلوبة والباكين على مجدها. فبعد انتصار المباسيين سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م أقام الأسير الأموي الوحيد الذي نجا، وهو عبد الرحمن الداخل، إمارة في الأندلس فقط تحت سلطته. [الخليفة الوارد ذكرهما في الأصل خطأ، إذ إن هذه تمت على يد عبد الرحمن الثالث/ الناصر في القرن التالي (المترجم)]. وكان المذهب المالكي قد انتشر في

السلطة، الذي أخذ نفسه بالدفاع عن الأسرة الحاكمة. وفي عبارة كل ما يمكن أن توصف به هو أنها رواية اعتلاوية للأسرة العاشقة، يقول أحد كبار الأئمة من المذهب المالكي، وهو عبد الله بن أبي ريد من القيروان في التراث التونسي (٣١٠ - ٣٨٦ هـ/ ٩٢٢ - ٩٩٨ م) الذي يعتبر «مالك بن أنس» الثاني ما يلي^(١١)

«رحم الله الأسرة الأموية: لم يدخل أي من خلفائهم بدعة [مرطفة] في الإسلام. وقد علب على حكامهم ورجال الإدارة عندهم أنهم عرب. لكن لما خرجت الخلافة عنهم وتلففتها الأسرة الحاسية اعتمدت دولتهم على الفرس الذين تولوا مناصب القيادة، وكانت قلوبهم مملأها الكفر وكرة العرب ودولة الإسلام. فدخلوا إلى الإسلام نزعاً كان من شأنها أن تدمر الإسلام. ولولا أن الله تعالى كان قد أوحى إلى رسوله ﷺ أن دينه والمؤمنين به سيتم لهم النصر يوم الحشر، لكان تم على أيديهم القضاء على هذا الدين. إلا أنهم أحدثوا ثغراً في [جدرانهم] ودمروا عمدة، لكن الله سيتم وعده، بإذن الله. وكان أول ما أحدثوه دقاً من الكتب التي عبد اليونان فحلبوها إلى ديار الإسلام وصلوها على ترجمتها إلى العربية وعملوا على نشرها بين المسلمين. وكان الباعث على استعراجها من ديار الروم ونقلها إلى ديار المسلمين يحيى بن خالد بن برمكي»

ثم يتابع عبد الله بن أبي زيد كلامه فيزودنا بالقصة التالية لتوضيح تملك يحيى للكتب اليونانية. إن الإمبراطور البيزنطي، الذي كانت الكتب اليونانية توجد في بلاده كان يخشى أنه إذا تمحص البيزنطيون هذه الكتب فإنهم يتحلون عن المسيحية ويرتدون إلى ديانة اليونان، ومن ثم يخزبون إمبراطوريته. ومن هنا فقد جمع كل الكتب القديمة وحفظها في مبنى سري. فلما تولى يحيى بن

Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. I, pp. 473-481 (١١)

حالد البرمكي شؤون الدولة العباسية على نحو تام، بلعه خبير الكتب المخزونة، فطلب من الإمبراطور البيزنطي أن يعيره إياها وقد سُرَّ الإمبراطور سروراً بالغاً لهذا الطلب لأنه، كما قال للأصفه المجمعين به، إن أسلافه أجمعين كانوا يخشون وقوع هذه الكتب في أيدي المسيحيين وقراءتها إذ إن هذا يعني تدمير المسيحية. ومن ثم فإنه اقترح أن تُرسل الكتب إلى يحيى مع الرجاء بأن لا تُعاد، وعندها، أضاف قائلاً: «إن المسلمين سيتأفون بهذه الكتب، ونكون نحن قد أمنا شرها إذ إنني لست واثقاً من أن يخلّفني من قد يجرؤ أن يضع هذه الكتب بين أيدي الناس، ومن ثم فإن الذي نخشاه قد يصيبهم». ويختم عبد الله بن ريد حديثه بالحكمة التالية: «إن عدداً صغيراً جداً من الذين انصرفوا إلى درس هذا الكتاب [في] المنطق نحووا من الرندقة. ومع ذلك فإن يحيى أقام في بيته مساطرات ومناقشات جدلية في أمور ما كان يجوز [أن تثار]، وأخذ كل من يتبع ديناً ما يناقش شؤوناً دينية ويشير خلافاً حوله معتمداً على نفسه، أي طارحاً الوحي جانباً»^(١٢).

هذا الأمر يمكن اعتباره رفضاً «ملازماً» للمعلوم اليونانية. إن مقاومتها واجبة لا يسببها بالذات بل بسبب من ارتباطها بالعباسيين المعضوب عليهم وهم الذين أدخلوها إذ إنه بالنسبة إلى الأمويين الذين سقطت دولتهم، ليس ثمة لأمر أتى به العباسيون أن يكون خيراً أبداً. وقصة الإمبراطور البيزنطي والكتب، قُلت على أنها دليل على ضعف العباسيين ومناجاتهم، ومن ثم فإنهم ليسوا مؤهلين لتولي زعامة المجتمع الإسلامي.

(١٢) وردت عند جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، وفيه مختصر للسيوطي لكتاب صبيحة أمل الإيمان في الرد على منطق اليونان لفتي الدين بن تيمية، تحقيق علي سمي النشار (القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٩٧)، ص ٦-٨.

إن رد الفعل الداخلي من داخل العالم العقلي العباسي في بغداد والمجتمع العباسي عامة تبع من جهات مختلفة كانت كل منها تعمل مستقلة عن الأخرى ولأسباب خاصة بها. وفي محاولة لفهم الوضع الاجتماعي المعقد خلال فترة الترجمة فإنه من الضروري أن تقدم كلمة حيلة كي لا ينتهي الأمر بنا إلى نظرة ملتوية ومبينة على مفارقة تاريخية. ففي المكان الأول لم يكن ثمة شيء يمكن أن يطلق عليه اسم «المعتقد الإسلامي» في الفترة التي نتحدث عنها بالمعنى العام للحد (في الحقيقة ولا بأي معنى). كان ثمة سياسات أيديولوجية من المؤكد أن الخلفاء تمهدوها وصاوغوها، لكن هذه كانت ذات محتوى أو توجيه ديني أصلاً على مستويات مختلفة ونشاط متباين. وبين السياسات الثلاث التي تحدثت عنها في الفصول السابقة كان سياسة المنصور الأقل «تديناً» من حيث الناحية الفنية، فيما كانت سياسة المهدي دينية (إسلامية) في المراحل الجدلية فحسب، أي أنها دافعت عن الإسلام بمقاومة غير المسلمين وعبّر اضطهادهم، وعلى كل دون تحديد لمعنى «الإسلام»، وسياسة المأمون وحدها كانت دينية بمعنى أنها فرضت عقيدة دينية معينة فقد رفعت سياسته مبدأ الدين على أنه العنصر الأساسي في أيديولوجية السياسة واتخذ من الدين العنصر الأساسي الأيديولوجي الأعلى لبرنامج السياسي، متأسيماً بذلك عهد أردشير الساساني. وعلى كل فإن أيديولوجية الخلافة فيما كانت تنزع أحياناً لفرض عقيدة على أنها هي «المعتقد»، فهذا ليس هو المقصود بهذا التعريف. فيما سوى الأيديولوجيات التي جاءت من الأعلى، فإن المجتمع العباسي، إذا نظر إليه من الداخل، كان مزيجاً من جماعات متنافسة تتحكم فيها أيديولوجيات متباينة ومعتقدات وممارسات دينية وكانت جميعها، على نحو ما كان عليه الحكام، تحاول أن تصوّر وجهات نظرها على أنها «عقائدية»، وأن تؤنّن لها مكاناً مركزياً في المجتمع. ومن ثم فإن فترة الترجمة هي فترة

تكوّنية التي لم يكن قد تبلور فيها أي رأي «ديسي» إلى حد أنه يمكن القول عنه بأنه «عقيدة»؛ وإن كان ثمة ما يقال، وإذا ترتب علينا أن تصدر حكماً على أساس الدعم الذي لقيته حركة الترجمة من جُماع النخبة السياسية والاقتصادية في المجتمع اليميني (انظر المصل السادس)، فقد قاربت أن تكون أبديولوجية «أكثرية» - حتى ولو لم تكن نظرة دينية - على نحو ما يمكن أن يُرغَب فيه، ومن المؤكد أنها استمرت على ذلك في القرن اليميني الذي تلا (١٠٥٥ - ٩٤٧هـ/ ١٠٥٥ - ١٠٥٥م)

ثانياً لم تقم خلال هذه الفترة مواجهة بين ما يسميه الباحثون الغربيون «العقل» و«الإيمان». وقد كان لمسألة الأسلوب الذي يمكن أن يُعَدَّ فيه الإيمان دور أساسي في التطورات الكلامية في هذه الفترة، لكن ذلك لم يكن على خلاف مع «العقل»؛ وإن كان ثمة ما يذكر فهو أن العقل كان يستعمل أدلة في هذه المناقشات جمعاء. فصلاً عن ذلك، فإن العقل لم يكن شيئاً يتباهى العلماء حصراً مراعاة للعلوم اليونانية في مواجهة لـ «إيمان» المسلمين الخافلين (إن هذا الانقسام الثاني هو تعبير لامعوتي غربي لا علاقة له بالمفاتيح الإسلامية). ما أكثر ما يعثر الواحد، أثناء المناقشة في التقاليد الفلسفية والعلمية في المجتمعات الإسلامية الملاحظة الذكية التالية للكندي

«وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس [المختلفة] عنا والأسم الميابة [لنا]، فإنه لا شيء أولى يطالب الحق من الحق وليس [ينبغي] بغض الحق ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به؛ ولا أحد بغض الحق بل كل يشرفه الحق»^(١٣).

(١٣) علي المصنف الأولى: في أبو يوسف ومثوب بن إسحق الكندي، وسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريحان، ج ٢ (الطبعة: دار -

والأمر الذي لا يعثر عليه الواحد ما أبداً هو الرأي أبداً، معاصره ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م) وهو عالم تقليدي لا اهتمام له بالعلوم المترجمة. ففي مقدمة كتابه الأدبي الكبير عيون الأخبار يقول ما يلي

«فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، ذال على معالي الأمور، مرشد لكرهم الأخلاق، راجع من الذنابة، ناه عن الفبيح، باحث على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحداً ولا كل الخير مستمداً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة...»

«فإن العلم ضالة المؤمن من أحله نفعه، ولن يرري بالحق أن تسمعه من المشركين ولا بالتصحية أن تستنيط من الكائنحين، ولا تضير الحسناء أطمأئها، ولا بتات الأصداف أصدائها، ولا القعب الإبريز مخرجه من كبا. ومن ترك أخذ الحسن من موضعه أضعاف الفرصة، والفرص تمر مر السحاب...» وقد قال ابن عباس «خذوا الحكمة ممن سمعتموها منه، فإنه قد يقول الحكمة عبر الحكيم وتكون الرمية من غير الرامي»^(١١).

والذي توضحه هذه المقترحات هو أننا نشهد في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي في بغداد مجتمعاً غنياً بالنصوص والذي

= المتكبر الحرس، ١٩٥٠-١٩٥٣، ج ١، ص ١٠٢، و Alfred L. Ivry, *Al-Kamil's* *Metaphysics*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1974), p. 51.

(١١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، ج ٤ (الناصر)، دار الكتب المصرية، ١٩٦٥-١٩٦٠، ج ١، ص ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١

كان يطرأ بثروة كبيرة من الآراء والمواقف التي تدور في فلكه. لم تكن الحدود الواضحة حول الأوضاع العقلية والأيدولوجية، قد رُسمت ولم ينشأ بعد لحركة أو لحضاع عقائد أن تؤسس لمسما موقعاً مهيمناً واضحاً. وكان من اليسير أن يُعثر على أي حد من الآراء المتباينة، ومن ثم فإنه أمر خاطيء من ناحية منهجية أن تفرز مواقع بعض جماعات أو أحزاب أو فئات على أنها «عقائدية» أو أنها تمثل إما «الإيمان» أو «العقل». إن تفهم الجماعات الإسلامية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يجب أن يجمع لما كانت الجماعات نفسها مؤسسة عليه. والمودج الأمثل حول هذا الموضوع يزودنا به النهج الذي تنعكس فيه المواقف نحوه في الشعر الذي نظم في المكان والزمان بالذات. فقد نال العلوم المترجمة والفلسفة خاصة، من النظرة المادحة والذامة على ما جاء في قصيدتين لاثنتين من أهل الأدب من نيسابور، واللذين عاشا في أواخر حركة الترجمة. وقد اقتبسنا في أعمال النقادة الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) الذي كان أيضاً نيسابورياً. الأول أبو سعيد بن دوست (ت ٤٣٦هـ/١٠٤٠م)^(١٥)، يقول

يا طالب الدين اجتنب سبل الهوى

كي لا يتحول الدين منك عوائل

الرفقشُ مُلكٌ واعتزلك بذعة

والعزكُ كفرٌ والفلسفُ باطل

فيما يفتتح أبو الفتح البستي (ت بعد ٤٠٠هـ/١٠٠٩م)^(١٦) عن موقف مضاد:

Siegm, *Geschichte der Arabischen Schriftsprache* vol 8, p. 237 (١٥)

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٠

خلف الله وأطلس هدى ديبو
 وسعدنيا فاطمة الملسنة
 لننلا يمزك قوم رسوا
 من الدين بالزور والفلسفة
 ودع عنك قوماً يعببونهما
 ففلسفة المراء قبل السنة^(١٧)

مع وعينا لهذه المحاذير، فإنه من الممكن أن نجد، في تحليلنا للقوى الاجتماعية المحركة للمجتمع السياسي في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أن العامل المبرر الذي انتهى إلى خلق مساق قَبُض له في النهاية أن يؤدي إلى استقطاب بين العلوم المترجمة، مع كل ما انتهى بها الأمر إلى تمثيله، وبين العلوم القرآنية والتقليدية هو سياسة المأمون في «المحنة»؛ وقد انتهى بها الأمر إلى نتيجة جاءت على عكس ما خطط لها إذ إنها صيرت موقفاً دينياً، وهو خلق القرآن، نقطة الخلاف الرئيسية، واستفدت أولئك الذين كانوا أتباع المعرفة الدينية المتقولة بأساليب تقليدية، أي الفهم النصي للقرآن والحديث، وأعانت على الانحياز

(١٧) النص المنسوخ في الأصل الإسكفيري هو في ترجمة E. K. Rowan, «The Philosopher as Litérateur at Tawhida and his Predecessors», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 5 (1990), note 128, p. 86.
 فنصوص الشعرية ملقبة من: أبو منصور عبد الملك بن محمد الشافعي، خاص المحاسن، تقديم حسن الأمين (ديروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص ٧٢ وما بعدها؛ ونسبة الشعر، تحرير م. م. عبد الحميد، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: ١٩٥٥)، ١٩٥٦، مج ٤، ص ٣١٤. إن المجلد الأخير منوع من نكته للشيخ، وقد أشار إليها Ignace Goldziher, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Arabischen Wissenschaften*, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1915* no. 8 (Berlin: Verlag der Akademie, 1916), note 3, p. 35 and note 138, p. 215 وهي الملقة لأل الله

في مجموعة محدّدة تماماً وعلى أن تشجّ نظرة دينية أساسها الإيمان بأزلية القرآن^(١٨)؛ وعلى وجه التحصيل جعلت من أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) شهيداً، الأمر الذي زوّده شخصه التقليديين في ما بعد بمرتكز ونقطة تجنّب للانطلاق

إن هذا لم يؤثر في حركة الترجمة مباشرة أو أثراً، على نحو ما أكدته في العقرة السابقة، إذ إنها استمرت في الازدهار بقية القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي وطوال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي؛ فهي أصلاً لم يكن لها أية صلة بالمحنة ولم يحسبها المعاصرون على أنها كذلك. لكن سياسات المأمون هي التي يّسّرت هذا التّداعي. فإن اتخاذه حركة الترجمة أساساً للإيمان المتعلّل، الاعتزال، لاستخدامها في سبيل تركيز السلطة الدينية في يد الخليفة ونخبته من أهل الفكر (انظر الفصل الرابع). هنا هو الذي أثار في التقليديين في الصميم، إذ إنه كان يعني الخسارة المقابلة لدعواهم بأنهم أصحاب المعرفة الدينية والسلطة الدينية. ومن ثم فقد كانت مقاومتهم للمحنة من حيث الأصل مقاومة للنظرة الدينية التي قرّضها الاعتزال بالنسبة إلى الأمرين: محتولها النظرة الفلسفية للأمر الديني، وأسلوبها المناظرة الجدلية - ولم تكن ضد العلوم المترجمة أو الأجنبية.

وثمة حادثة وقعت بعد نحو أربعين سنة من انتهاء «المحنة» تعمّر هذه الناحية على نحو واضح. يورد المؤرخ الطبري - الرواية التالية للسنة ٢٧٩ هـ (نيسان/أبريل ٨٩٢ = ٢٢ آذار/مارس ٨٩٣م): «فمن ذلك ما كان من أمر السلطان بالبناء بمدينة السلام [٢٧٩ هـ/٨٩٢م] ألا يقعد على الطريق ولا في مسجد الجامع لا

(١٨) انظر W. Madlung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran» in J. M. Barret, ed., *Orientalia Hispanica* (Lugdun Batavorum, E. J. Brill, 1974), pp. 504-525

صاحب نجوم ولا زاجر، وحلف الوراقون ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل والمفسدة^(١٩)

وقعت هذه الحادثة في أواخر حكم المعتد، ويبدو أن ذلك كان قبل تسلم المعتد^(٢٠)، خلال فترة اضطراب سياسي واجتماعي حاصف؛ كانت الحرب ضد الرّبع قد انتهت (٢٧٠ هـ/ ٨٨٣م)، فيما كان خطر القرامطة في بدايته (٢٧٨ هـ/ ٨٩٢م) وكانت فرق مختلفة من الجند تقتل فيما بينها في بغداد. ومن الواضح، على ما يلاحظ فيلدفز (Fields) في تقديمه لترجمته «فرست الرقابة على الحفياء» وباعة الكتب لسمع المجاذلات واليهجان اللتين في بغداد^(٢١). وكان المقصود منها خاصة منع الناس من التجمع في الأماكن العامة، ويبدو أن ذلك كان لمساواة

(١٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد باقر دزوغ، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ٣، ص ٢١٣١. وقد ترجمه إلى الإنكليزية Philip M. Fields، *The Abnāʾ*، في: *Recovery annotated by Jacob Lassner, History of al-Tabari, vol. 37 SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1967), p. 176.*

وتد أسف المصطلحات العربية في ممتلكات

(٢٠) أبو العلاء إسماعيل بن عمرو بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السقا، ١٩٢٩-١٩٣٩)، ج ١١، ص ٦٤-٦٥، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دول الإسلام (مؤيد إيراد الذكن: دائرة المعارف، ١٣٦٤ هـ/ ١٩٤٥م)، ج ١، ص ١٢٣. إن كليهما يوردان هذه الحادثة أيضاً ويشاركان إلى أن خليفة الوقت هو المعتد. على كل فإن الطبري يذكر حصولها، على نحو واضح، في خلافة المعتد، وأنه من الصعوبة وليس رواية الطبري، وهو المقروء أنه شاهد الأمر بنفسه. إنه من المناسب أن تشير هنا إلى الميول الشخصية التي كانت تبدو عند المؤلفين اللذين. ومع أن كلا المؤلفين، ابن كثير والذهبي، كانا معاصرين كمسجلين ومؤرخين سورين، فإن الأول منهما يشير إلى الشؤون الثلاثة موضوع الحديث بالكلمات نفسها التي يستعملها الطبري، فيما يردل الثاني يحدد لفظة «كلام» ويردل «جدل» بكلمة «مطلق»

Fields, trans., *Ibid.*, p. 15.

(٢١)

إجراء لا شعبي كان الحليلة يفكر باتخاذ. مثل هذه الصلة واضحة لمناسبة حظر من هذا النوع جاء بعد خمس سنوات، في سنة ٢٨٤ هـ/ ٨٩٧م، لما اعزم المعتز أن يُلص معاوية، الخليفة الأسوي الأول، على المنابر، واعتزم أن يستبِق التظاهرات العامة^(٢٢). وفي هذا ما يدل على أن الموضوعات التي كانت تعالج في الكتب التي مُنح بيعها كانت تؤدي إلى مثل هذه التجمعات. ومن هنا فإن القصد من هذه الرقابة (التي كانت قصيرة الأمد) كان المحافظة على النظام ولم يكن لها أي محتوى عقائدي؛ وبخاصة فإنها لا تشير إلى مجابهة «إسلامية» متأصلة للعلوم الأجنبية أو لدراساتها. ومع ذلك فإن الذي نشير إليه هو أن هذه الموضوعات كانت تثير الخصام وكانت السلطات، المسكونة بفكرة الهدوء السياسي، قد تجنبها. إن التقليديين الذين كانوا ضحية «المحنة» قاوموا الآراء الدينية القائمة على العسمة والمناقشات الجدلية، وهي الموضوعات بالذات الوارد ذكرها في إجراءات سنة ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢م. ومن ثم فإن اختيار هذه الموضوعات بالذات في الإجراءات المذكورة كان يمكن تفسيرها من حيث ارتباطها بالمحنة. ومن الواضح أن المحنة كانت قد جعلت هذه الموضوعات خلافية فخلقت الاستقطاب الذي أشرت إليه في البدء. على أنه يقتضي أن يُؤكّد أن هذا الاستقطاب في القرون التالية وفي مجتمعات إسلامية مختلفة لم يكن مكوناً ولا أصولياً أساساً، وهذا يفرض علينا وجوب تحليل ديناميكية ظهوره بين الفينة والفينة وعلى نحو تفصيلي خاص ومتناسك.

(٢٢) نظري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٢١٦ *The Return of the Caliphate to Baghdad*, translated and annotated by Franz Rosenthal, SUNY Series in Near Eastern Studies, History of al-Tabari, v. 38 (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), p. 47, and Josef van Elm, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religionswesens im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 4, pp. 728-729.

إن مقاومة التقليديين للمعتزلة ولهذه الموضوعات كان لها شأن في السياسة التربوية المتأخرة إذ كان التقليديون هم الذين قاموا في النهاية بصياغة المنهاج العلمي للدراسة الشرعية الرسمية في المجتمعات الإسلامية. ولم يفسنوا هذا المنهاج العلمي، أبداً من هذه الموضوعات، وهذا ما كان متطراً، كما أنهم لم يفسنوه أبداً من العلوم المترجمة الأخرى. ومن الممكن تفسير هذا الأمر، من الناحية الواحدة، على أساس أن العلوم المترجمة لم تكن تمثل اهتماماتهم ولم تكن، في التحليل النهائي، ذات صلة وثيقة بالمادة موضع الدرس، ومن الناحية الثانية، بداعي الصلة التي تولدت في عقول الناس بين الجدلي والعلوم المترجمة التي نتجت عن حملة المأمون الأيديولوجية. ومن ثم، فإن نتيجة البحث التي حلقتها أدب الترجمة ظلت ميدانياً في جو خاص^(٢٢)

إن فصل نواحي الاحتصاص أو الصلاحية للعمل اعتبر أنه أمر صحيح ليس من قبل التقليديين فحسب بل أيضاً من قبل باحثي العلوم المترجمة. في أواخر فترة الترجمة وجه فيلسوف بارز كان تطبيقاً مباشراً للفارابي ويحيى بن عدي وهو أبو سليمان السجستاني نقداً لإخوان الصفا لمحاولتهم، عبر الباطنية، في ملامة الفلسفة اليونانية والشرعية الإسلامية وقد أكد أن فشلهم نشأ عن التضارب المتأصل والأساسي في المجالين.

*وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية الشرعية العربية [الإسلامية] فقد حصل الكمال..

«ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستتاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدنوا الفلسفة في الشريعة، وأن يعضوا الشريعة إلى الفلسفة.

(٢٢) انظر المناقشة حول هذا الموضوع في George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), pp. 67-70

وهذا مرام دونه خَدَّ... إن الشريعة مأخوذة عن الله - عز وجل - بواسطة السبيل إليه وبين الحق عن طريق الوحي^(٢١).

بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وانقضاء حركة الترجمة، ولما تم للشريعة الترخُّص على نحو ثابت في الحياة الاجتماعية الإسلامية أتيح لبعض الموضوعات التي نامضها التقليديون، والعلوم المترجمة ذات الصلة، أتيح لهما أن يحداهما إلى مناهج الدراسة على نحو تدريجي، غير تسويات جاءت من جميع الجهات. وفي حالة الكلام، على نحو ما بحثه جورج مفيسي، فقد شُرع وجوده فقط عن طريق التعامُّه بالمدارس الشرعية وبإعادة صياغة تاريخه السابق على أنه جدال بين المذاهب الناشئة^(٢٢). وقد تم دمج المنطق والمذاهب مع الشريعة والكلام دمجاً تاماً وذلك بسبب الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)، أصلاً، لكن ليس كلياً، أما الفلسفة الأرسطية، على نحو ما طوّرها ابن سينا، فقد حاقطت على استقلالها واستمرت على إثارة مناقشات وتفسيرات للكلام والتصوف في مختلف الجماعات الإسلامية على نحو لا يزال بحاجة إلى الدرس على نحو مفضل.

وعلى كل فقد كان رد الفعل لدمج العلوم اليونانية خلال حركة الترجمة على نحو عام، موقفاً يضمّن إيجابيات العرب قبل الإسلام ويعدّه بحيث تصبح على درجة المساواة مع تلك التي حققها اليونان إن لم تفقها. إن مثل رد الفعل هذا الذي قد يكوّن حماسة أكثر من الواقع في التعظيم من شأن الأدب اليونانية من قبل

(٢١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحرير أحمد أمين وأحمد الدين القفاقر، [د.ن.، ١٩٥١]، ج ٢، ص ٦-٨ وقد أعيدت طبعه في بيروت.

G. Makdisi, «The Juridical Theology of Shāfiʿi Origins and (٢٠) Significance of Ṭibā al-Fiqh», *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), pp. 21-22.

أنصار حركة الترجمة لا يجوز، على كل حال، أن يُساء تفسيره فيحسب مقاومة للمعلوم اليونانية؛ لم يقصد منه إقصاء الأعمال اليونانية من جُمُوع العلوم المقبولة بل فقط من أجل تقديم تقليد بديل أو تقليد أكثر شمولاً أو أصح. إن مثل أقدم رد فعل نملكه لمثل هذا هو، للمرة الثانية، ابن قتيبة. ففي مقدمة كتابه كتاب الأثواء الذي يمالح الملك والأثواء على نحو تقليدي، وليس على ما ورد في سياق التعليم الأوسطي، يقول ما يلي حول الأسباب التي دفعته إلى تأليف كتابه

«وكان غرضي في جميع ما أنبأت به الاختصار على ما تعرف العرب في ذلك وتستعمله، دون ما يدعيه المسريون إلى الفلسفة من الأعاجيب ودون ما يدعيه أصحاب الحساب. فإني رأيت علم العرب بها هو العلم الظاهر للعيان، الصادق عند الامتحان، النافع لشارل البر وراكب البحر وابن السبيل. يقول الله عز وجل: ﴿وهو الذي جعل لكم للنجوم لتتهدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾^(٢٦)

وفي القرن التالي كان الكلامي عبد القاهر اليعقوبي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) يتحدث عن علم الحيوان، فقد تقدم خطوة على ابن قتيبة وقال، متابعاً قيادة الكندي، وأكد على أن يونان وقحطان (الجدلين الأعلىين الأسطوريين لليونان والعرب على التوالي - انظر الفصل الرابع) كانا أخوين وعلى أن الفلسفة انتحلت معرفة العرب القديمة

«وما ذكرت الفلاسفة من هذا النوع شيئاً إلا مسروقاً من

(٢٦) تباري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب الأثواء في مواضع العرب (مختار لآراء المتن: مطبعة مجلس دائرة المعارف المتعلمة، ١٩٤٦)، المجلد ٢، ص ١٧-١٨. C. Pellat, «Le Traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba», *Arabica*, vol. 1 (1954), p. 87, et

القرآن الكريم، «سورة الأنعام»، الآية ٩٧

حكماء العرب الذين كانوا قبل زمان العباسية من العرب النحطانية والفرهمية والطنسية وسانر الأصفاء الحميرية. وقد ذكرت العرب في أشعارها وأمثالها جميع طبائع الحيوان، ولم يكن زمنها باطنياً ولا زعيم للباطنية^(٢٧).

وقد كان شعور من مثل هذا النوع منتشرأ في القرنين الثالث - الرابع الهجريين/التاسع - العاشر الميلاديين وكان جزءأ أساسياً من رد الفعل اللغوي للشعبوية التي بحثها إغناز فولدزبر (Ignác Goldzher) والرد الاجتماعي لها الذي طوره غيب (ولو أن الإشارة الوحيدة كانت الخلفية الفارسية)^(٢٨). يبدو أنه من الواضح أن حركة الترجمة، مع أنها كانت مدمية في مجملها للثقافة الفارسية للترجمة كانت ذات أثر في خلق أوضاع عربية التركيز خاصة بها.

ثالثاً: التراث للأجيال التالية: الفلسفة والعلم العربيان وأسطورة المقاومة «الإسلامية» للمعلوم اليونانية

إن حركة الترجمة، من حيث هي كذلك، توقفت حول نهاية الألف الأول، إذ إن البحث العلمي والفلسفي الذي زوّد المسم

(٢٧) عبد الماهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق وتعليق محمد صبيح الدين عبد الحميد، ط ٢ (بيروت: دار الآداب الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٢٩٥

(٢٨) Ignác Goldzher, *Mythos Studies*, edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern, Original German Edition 1889 (London: Allen and Unwin, 1967), vol. I, pp. 137-198, «The Social Significance of the Shoubaya» in: Hamshou Alexander Roskoe's *Greek Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacon Press, 1962)

وشعاع مشرق: في: *Stude Orientalis fraus Federica dicte* (Copenhagen: in pb.), 1953)

ومن أجل تفسيرات متنوعة هي مفهوم «الشعبوية» انظر مثلاً: S. Biderman, in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 8, pp. 513-516.

الأكثر من الطلب في بغداد ومساها أصبح مستقلاً (الفصل السابع/ أولاً). هذا العمل العلمي والفلسفي بالعربية يزداد الاهتمام البحثي الذي يستحقه، إلا أن تشجيع قارعه خلال الألف الذي بدأ يومها يقع، يبدو على نحو واضح أنه، خارج الدراسة الحالية. ومع ذلك فإنه بسبب ما خلفته البحوث السابقة من رأي صائد بأن العقيدة الإسلامية القديمة كانت تقاوم العلوم اليونانية المترجمة، أي لهذا التقليد العلمي والفلسفي، بيد أنه من الضروري أن يملأ على الموضوع باختصار على أنه عون للبحث المستقبلي.

إن الدراسة الوحيدة الأكبر أثراً التي أدت إلى خلق هذه الفكرة الخاطئة هي المقالة التي كتبها إسماعيل فولدتزير بعنوان «The Old Islamic Orthodoxy Toward the Ancient Sciences» وقد نشرت لأول مرة بالألمانية سنة ١٩١٦، وقد استمرت الإشارة إليها على أنها الرأي الخبير حول الموضوع، وقد ترجمت إلى الانكليزية سنة ١٩٨١ بعنوان شامله (ومضلل أيضاً) «The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences»^(٢٩) ثمة تعدد يمكن أن يوجها إلى هذا العمل، الذي يمكن اعتباره، على كل حال، عملاً علمياً متميزاً، وكلا النقيدين يبدأ من العنوان، إذ إن العرضيتين لم يشر إليهما قط في العمل كله: ما هي العقيدة الإسلامية، ومن خلال ذلك، ما العقيدة الجديدة؟ وبسبب غياب التخصيص الواضح، فإن الأجوبة يتطلب انتزاعها بالضرورة من محتويات المقالة وما تضمنته^(٣٠).

Götzher, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Alten* (٢٩) *Wissenschaften*.

ترجمتها M. L. Swartz في *Studies on Islam*, translated and edited by M. L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 185-215.

والإشارة، إن الأصل سبق الإشارة إلى ترجمته
(٣٠) من أجل الاطلاع على فئة أوسع مدى لانتقاد مقال فولدتزير، لكنها «

بدءاً نساؤل الثابتة، والتي هي أقل أهمية، وهي قضية الدراسة بالذات: هوية «العقيدة القويمة القديمة». «العقيدة القويمة القديمة» من الواضح أنها تقارن بعقيدة «جديدة»، وهذه كانت تعتبر الإسلام في أيام غولدنزيهر، الأمر الذي يذكره في الجملة الأولى من مقالة «إن العقيدة الصحيحة الإسلامية في تطورها الحديث لا تضع عراقيل للعلوم القديمة، ولا ترى خلافاً في ما بينها وبين تلك العلوم»^(٣١). إن هذا القول يُشير إلى مصدر غولدنزيهر التمثيلي، بل تحييره السياسي. يبدو أن اهتمامه كان منصباً على تصوير أولئك المسلمين الذين قاوموا العلوم القديمة أنهم يمثلون ما يسميه «العقيدة القويمة القديمة». ومن حيث إن أغلب الذين ذكرهم من حصوم العقلانية كانوا حنابلة، أو ادعى إلى الصحة لم يكونوا من الأحناف (على ما سأوضح ذلك في ما يلي من هذا الجزء)، فهم يوصفون، لذلك في ظلام، فيما يبدو الأحناف، تبعاً لذلك، ممثلين لـ «العقيدة القويمة الإسلامية» في تطورها الحديث، ويوصفون على أنهم عقلانيون على نحو يتلالم مع العلوم القديمة. إن الموقف الحداني لغولدنزيهر للحتيلية الذي كان قد ضلّل عدداً ليس صغيراً من الباحثين الذين كتبوا بعده، أمر معروف جيداً على ما أظهره

«موسوعة على نحو أكثر شجاعة، انظر A. I. Sahn, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement», *History of Science*, vol. 25 (1987), pp. 210-232.

(٣١) «إن الإسلام السني المعاصر لا يقبل مبدأ ضد العلوم القديمة في ذاته المثلث، ولا يرى نفسه في مثلة الطائفة لها». وقد قيلت ترجمة شوارتز Swartz، *Goldenher*, Ibid., p. 24.

إنه يستبدل الإسلام السني المعاصر بالإسلام السني، ويصوب كلمة «دراسة» قبل العلوم القديمة، ص ٢٠٩. إن حشر كلمة *monothism* (المعاصر) في الجملة الأولى هو أمر هام بالنسبة للاهتمام الذي يربط به غولدنزيهر حيث يقرى بين السنية المعاصرة والعقيدة من جهة والقديمة من جهة أخرى.

جورج مقدسي^(٣٢). وفي خضم الحقائق السياسية في أيام غولدنزيهر، على نحو ما أظهره مقدسي^(٣٣)، كان الوهابيون في العربية السعودية هم الحابطة (المحدثون)، فيما كان خصومهم الميثانيون أحنافاً. وإذا نحن أدركنا هذا الانحياز فإن أهمية الضوء الذي تلقى على إيديولوجية غولدنزيهر والحو السياسي في أوروبا في أيامه وليس على الوضع المعترض على موقف «المقيدة القوية القديمة» بالنسبة إلى العلوم القديمة^(٣٤)

وقد جاءت ترجمة م. ل. شوارتز (M. L. Swartz)، التي حذف فيها كلمة قديم (old) من المقالة لتزيد نبرة معاصرة كان من شأنها أن تدعو إلى الاستمرار في هذا الانحياز، إذ إنه بذلك الحذف أزال حتى هذا التفريق الحزني بين الأزمنة المتباينة لتاريخ الإسلام. ومما يجب القبول به هو أن غولدنزيهر أضافها من أجل الغرض الذي أشير إليه ثوفاً، لكن كان على شوارتز أن يمي أن غولدنزيهر كان له موقف عدائي من الحبيبة، إذ إن شوارتز قد ترجم، في المجلد نفسه مقالة جورج مقدسي التي تبين هذا الأمر بوضوح، ذلك بأن حذف كلمة «قديم» في سياق الكلام تجعل من جميع «الإسلام العقائدي» حصصاً لدراسة العلوم القديمة.

(٣٢) انظر، على سبيل المثال، مسحة الموجز من تأليف غولدنزيهر في G. Makdisi, «The Hanbali School and Sufism», *Revue de la Assemblée Espagnole de orientalisme*, Madrid, vol. 15 (1979), pp. 115-126.

وعد أصعب طباعه في George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Collected Studies, 347 (Abderrahmān Varroca, 1991).

(٣٣) في دراسة المتصلة عن موقف الاستشراق الغربي الحديث للحبيبة، انظر G. Makdisi, «Islam Hanbalism», *Revue des études islamiques*, vol. 42 (1974), pp. 213 ff.

ولد ترجمتها أيضاً شوارتز في Studies on Islam, pp. 219 ff.
(٣٤) من الطبيعي أن يحتفظ مقال غولدنزيهر بأبعثه من حيث إنه يحتوي على لائحة من المنتديات لمتكلم العلماء المسلمين حول موضوع العلوم القديمة

والنضية الأخرى، وهي الأخطر، وهي دراسة غولدزيهير هي فشله في تعيين «العقائدية» لمواهبه، وترتب على ذلك أن حسب الفاري أن «المقائدي» كان يجب أن تعني ممثلي جميع المذاهب التي تضمنت المقالة أراما ضد العلوم القديمة يتمصيل. لكن صوميتين تمللان هنا: الأولى التساؤل من المعنى الدقيق «للعقائدية» في المجتمعات الإسلامية الذي لم يعنى قط، والثانية هي فرض هوية على عدد من الأفراد، يجب أنوالهم ضد المعلوم القديمة، على أنهم «مقائديون». بدءاً كما لا شك أن غولدزيهير نفسه كان يعرف أن «العقائدية» في الإسلام السني ليست أسراً تشريعه سلطة دينية مركزية (على ما هو عليه الحال بالنسبة إلى الكنائس المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية) - ليس ثمة سلطة من هذا النوع؛ كل ما يمكن أن يقال هو وجود مقاربة دينية معينة في وقت خاص وفي موقع خاص^(٢٥). لكن حتى هذا كان يجب أن يحدد إلى أي طبقة، بين طبقات المجتمع المتباينة؛ تعود هذه المقاربة، إذ إن الافتراض «لانتشاره» بمعنى أنه «رأي الأغلبية» ليس بالضرورة أن يكون دوماً صحيحاً. فعلى سبيل المثال، إن الفاطميين استولوا على مصر في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. كان الفاطميون اسماعيليين متحمسين لعقيدتهم إذ كانت منبثقة عن التشيع، وكانوا يقومون بالدعوة الشيعة لا في مصر وحدها ولكن عبر العالم الإسلامي بأكمله؛ ومع ذلك فإن غالبية سكان مصر المسلمين كانت واستمرت سنية المذهب (وحتى في مواجهة مع الاضطهاد أحياناً)، دون أن نذكر أن قطاعات مهمة من السكان الأصليين في البلاد (من المحتمل أنهم كانوا في القرن

(٢٥) من أجل مشكلات الرأي حول النسيئة في الجماعات الإسلامية، يجب

الرجوع الآن إلى البحث المنشور الذي وسماه *Van Es, Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, vol. 4, pp. 663 ff

الرابع الهجري/ العاشر الميلادي يريدون عن الصف على نحو عام) الذين كانوا نصارى ويهوداً. ففي هذا السياق من هم «المقاتلون»؟ وهل من الممكن أن يستعمل هذا الحد بمعناه التام بالنسبة إلى الفاطميين دون تحديد وتركيز أدق؟ ولنعد إلى موضوع غولدنزيهر. كان الفاطميون رعاة كباراً للعلم والفلسفة اليونانيين اللذين اذعروا فعلاً في أيامهم. ومن هنا فإن الروايات المتفرقة عن الحصومة المزعومة لعلوم الأقدمين التي يذكرها غولدنزيهر، دون تخصيص أو تركيز، هي لا معنى لها في أحسن الأحوال، وتؤدي إلى درب خاطيء في أسوأها.

على سبيل المثال، فإن غولدنزيهر يضع في لائحة (ص ١٧ - ١٨/ ١٩٣ - ١٩٤) اسم السخوي لين فارس (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م)^(٣٧) على أنه ممثل لـ شعور الأثرية من الحلقات الدينية التقليدية^(٣٨) المخصصة للعلوم اليونانية خاصة الهندسة، ويقرر أنه أعرب عن نفسه في مقدمة كتاب من كتبه الذي أهده إلى الوزير البويهى المشهور صاحب بن عباد، وأضاف الذي كان «مخصصاً لعلوم الأوائل» وعلى كل فإن مثل هذا القول هو أمر مضلل دون قصد، فضلاً عن ذلك دون الإشارة، أو على الأصح التشديد، في الوقت ذاته، ان هذا كله كان يحدث في الري (خارج طهران الحديثة) وبغداد تحت حكم البويهيين (٣٣٢ - ٤٤٧ هـ/ ٩٤٥ - ١٠٥٥م) وهي الفترة التي كانت دراسة العلوم القديمة وتمهدها، على ما يشهد به الجميع، موضع رعاية الأغلبية الساحقة من جميع أهل الفكر، وسيطرت على الحياة العقلية في أكثر مجالاتها. من الطبيعي أن تكون ثمة رؤى مخالفة - فالرؤى المخالفة قائمة في جميع الموضوعات وفي كل المجتمعات - وكان ابن فارس أحد

Sagari, Geschichte des Arabischen Schrifttums, vol. 8, p. 209

(٣١)

هذه الأصوات المخالفة، لكن مثل هذا كان في الفترة البويعية يمثل أقلية واضحة^(٣٧)

فضلاً عن ذلك، فليس كل مثل من أمثلة الخصومة للعلوم البونانية تورده المصادر يُعزى بالضرورة إلى أسباب دينية أو أنه يمكن تقصيه بحيث يبدو أنه دفاع عن وضع «عفاندي». والقضية الحالية هي أن الشَّهْدَى إليه مقالة ابن فارس، أي الصاحب بن عباد، أن خصومته للعلوم البونانية، التي يستشهد بها غولدتزهر^(٣٨) لم تنبع من تقوى متشددة - أو أي تقوى - إذ لم يكن الأمر صراعاً لدى معاصريه، على ما يرويه التوحيدي، إنه كان ضعيف الإيمان، وابن فارس بالذات، وهو اللعوي الذي نقل عنه غولدتزهر يدعوه «عدو الدين». وأخيراً، فإن توبيخ التوحيدي لمثل هذا الموقف من جهة الصاحب، يمكن أن يكون له معنى فقط في حالة توجيهه إلى مجتمع يمكن أن يحسبه حرياً بالتوبيخ، على نحو ما كان عليه الوضع مع أهل الفكر البويعيين^(٣٩).

ثانياً، بالنسبة إلى التعرف إلى بعض من الباحثين على أنهم

(٣٧) من أجل الحصول على نظرة شاملة حول انتشار العلم الكلاسيكي وحماسه

في بدماء أيام البويعيين، انظر: Jost, L. *Karamanî Hıncırcılık in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, and Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistī and his Circle. Studies in Islamic Culture and History Series, vol. 8* (Leiden: E. J. Brill, 1986).

Goldzner, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Aestheten* (٣٨) *Wissenschaften*, pp. 26 and 199.

(٣٩) من أجل رؤية التوحيدي حول تقي الصاحب، انظر كتابه: علي بن محمد

أبو حيان التوحيدي، مثالب الزعريين، أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، ١٩٦١)، ص ٨٢ و ٢١٢ في المراجع الأخير يقول ابن فارس إنه كان يقضي بال الصاحب كان خصماً «وذلك (لقلة دينه)» ثم

رسمان بوسمان لنا المعرفة بالآشوس، التوحيدي والصاحب بن عباد، وفيهما M. Bergk, «Abū Ḥayyān al-Tawhīdī» and C. Pellat و Bergs Pellat, «Al-Sahib ibn Abbad» in John Aubrey de la, eds. *Abbasid Bagdad - Letters*. Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), pp. 96-124.

«عائدون» ضمّاً، فإن الأمر الذي يتقصّ عرض غولدنزيهر هو تحليل للأحوال التاريخية والاجتماعية التي كانت تحيط بالمفولات العنقشة ضد العلوم القديمة. إن أغلب الثقافات الذين يقتبس عنهم والأعنف في أحكامهم هم كبار العلماء الحنبليّة والشافعيين في بغداد ودمشق في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ولهم صلة بحالتين تاريخيتين مرتبطتين بحالتين خاصتين واستثنائيتين. أولئك الذين كانوا نشيطين في بغداد كان منهم الحنبلي عبد الغافر الحيلالي (ت ٥٦١ هـ/ ١١٦٦ م)^(٤١)، وابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ/ ١٢٠٠ م)^(٤٢)، والشافعي عمر السهروردي (ت ٦٣٢ هـ/ ١٢٣٤ م)، داعية الخليفة الناصر لدين الله (حكم ٥٧٥ - ٦٢٢ هـ/ ١١٨٠ - ١٢٢٥ م). إن سياسات هذا الخليفة التي كانت تتوجّه لسياسات أسلافه (مثل المستنجد الذي يشير إليه غولدنزيهر^(٤٣)) كانت ذات صلة بالجهود التي كان المقصود منها تركيز خلافة سائرة في سبيل الانحلال ضد جميع أستاناف الهجوم، بما في ذلك الأيديولوجي. وكما أنّ الأمر فإن جميع الجهود أنست قشلها وسقطت بغداد في أيدي المغول بعد وفاته بثلاث وثلاثين سنة^(٤٤).

Goldscher, *Ibid.*, p. 13 and 191

(٤٠)

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤ و ١٩١

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥ و ١٩٢

(٤٣) إن السياسة والثقافة في بغداد العباسيين المتأخرين درست دراسة مفصلة في Anzabka Hartmann, *Ab-Näzir Es-Din Allāh (1130 - 1225)* دراسة وصفتها. *Fohts: Kultur in al-Span Arabisment, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, vol. 8 (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1975).

أند ليست تانم عملها مفصلاً في مقال لها بعنوان: A. Hartmann, «al-Nāzir»

و«Don Allāh» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 2, pp. 996-1003

وتعمل هارتمان (Hartmann) حالياً على تحليل ودراسة لعمل عمر السهروردي

ضد العلوم اليونانية

إن المئة الثانية من الفئات الذين أشار إليهم غولدنزيهر كانت دمشقية من أيام الأيوبيين المتأخرة وفترة المماليك المبكرة. الشافعي ابن صلاح (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م)^(١١)، والذهبي (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)^(١٢)، وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ/١٣٧٠م)^(١٣)، والحبلي اللذان الصمت ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)^(١٤). كانت سورية، أو على الأصح دولة المماليك، في هذه الفترة تواجه خطرين رئيسيين هدداهما أصلاً: الصليبية المسيحية والانقضاخ المغولي، وهما قوتان كانتا في وقت من الأوقات متحالفتين في الواقع (٦٦٩هـ/١٢٧١م). إن بربرية المسيحيين واعتداءاتهم والاحتلال الذي لا أساس له لاحتساب أرض عربية باسم «الدين» خلق بالضرورة رد فعل بين سكان فلسطين وسورية نحو صيغة من الإسلام أقل تسامحاً: والمملوك الحاكم العظيم الذي كسر الصليبيين وأوقف المغول عند حدهم الملك الظاهر بيبرس (حكم ٦٥٨ - ٦٧٦ هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧ م) ترسم له المصادر التاريخية العربية صورة على أنه يظل حفيظاً إذا قورن بالوضع المتردي عند مؤرخي صلاح الدين الذي، بالرغم من أنه حرر القدس، كان له موقف أليّن حريكة مع الصليبيين.

إن الحملات المغولية على سورية بعد ٦٥٦ هـ/١٢٥٨م وبخاصة حصارهم للمشق سنة ٦٩٩ هـ/١٣٠٠م أدى، بمنتهى البساطة، إلى تفاقم وضع سيء ودعا إلى اتباع وضع أيديولوجي أمعن في الهجوم - وهنا ظهر ابن تيمية، الذي كان له دور فعال في المفاوضات المغولية - السورية، ومن ثم كانت العودة إلى

Grosser, *Strömung der Alten Islamischen Ordensidee zu den Anstehen* (١١)
Wissenschaften, pp. 35-39 und 204-206

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١ و ١٨٩

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١، ٤٠، ١٨٩ و ٢٠٧

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٠ و ٢٠٧

تقليدية محافظة يدعمها الحباله وأشعرية العلماء الشافعيين الدين
ساروا على نهج العراقي

فلماذا، إذا، يُعرف هؤلاء العلماء بأنهم أعضاء في العقائدية
«القديمية»؟ ولماذا تعتبر مثل هذه التفسيرات التي تطورت بين
جماعات كانت تتعرض لضغوط بلغت الغاية يمرض فيها أنها تمثل
العقيدة «الإسلامية»؟ إن البدون التاريخي، عندما يرجع إليه بكامله،
يطلع علينا بأمر مختلف عن هذا، وحتى في البلاد السلوكية،
محفل «العقيدة» القديمة، على ما تريدنا دراسة غولدتزهر أن نقل
بها، ازدهرت العلوم القديمة. إن الأمثلة عديدة وهي الآن معروفة
على نحو أفضل (أو معترف بها) مما كانت عليه أيام غولدتزهر.
إن الطبيب ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م) وهو شافعي، درس
الطب في دمشق ثم درس في دمشق والقاهرة لاحقاً حيث أصبح
رئيس الأطباء. وقد وضع شروحاً عديدة على أعمال أبقراط كما
فعل الشيء نفسه بالنسبة إلى القانون لابن سينا، كذلك لحصه في
كتاب أصبح في ما بعد كتاباً مدرسياً شائع الاستعمال. وكان
إنجاز الكبير وصفه للدورة الدموية الصغرى عبر الرئتين، وذلك
في تحد لموقع النفوذ الذي امتلكه جالينوس وابن سينا كلاهما.
وكان الفلكي ابن الشاطر (ت ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م)، الذي كان موثقاً
في الجامع الأموي في دمشق، وقد كان أحد العلماء في صف
طويل من الفلكيين الذين حاولوا تنقيح بطليموس. وقد صاغ
نماذج لمبارات الكواكب السيارة التي كانت تعتمد على أمرين
الحركة الدائرية المستقيمة كما كانت مطابقة للأرصاء الملكية
الواقعية. وقد ظهرت نماذجه بعد قرنين عبر سبيل آجلة في
التوضيح في الأوتة الأخيرة في أعمال كوبرنيكوس (Copermeus)،
ومن ثم لأنها تحتل مكاناً في بداية الفلك الحديث^(١٨).

(١٨) س. أصل ابن النفيس، النظر المعاصرة في The Encyclopedia of Islam.

وحتى خلال الفترات المغفلة على الشرق الأدنى أقيم في تراثه في أنريجان مرصد قُيِّض له أن يقوم بدور في تطور الملك ليس بالعربية فحسب ولكن أيضاً عبر ترجمات (رجوعاً) إلى اليونانية، في الفلك البيزنطي. إن مؤسسي هذا المرصد، الذي كان يرعاه هولاءو المغولي، كانوا باحثين وعلماء. ويدخل في عناهم، فضلاً عن آخرين كثيري العدد، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)^(١٤)، وهو شيعي من الأتني عشوية، ونجم الدين الكاشي (ت ٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م)^(١٥)، وهو سني شافعي، وقد ألّف كتابين كانا بين الكتب المدرسية الأكبر أثراً في الفلسفة العربية، أحدهما في المنطق وهو الرسالة الشمسية والآخر في الطبيعيات وما بعد الطبيعة «حكمة العين»^(١٦). ففي الفترة التي يلمت فيها «العقائد الإسلامية» قمة غصونها للعلوم القديمة، فإن أحد أبرز العلوم [الفلك] لم يكن فقط موضع عناية فائقة في الإسلام، بل إنه أصبح مؤسسة عبر إنشاء المرصد.

والأمر نفسه يمكن أن يلاحظ حتى في الفلسفة. فعمل ابن

and in Charles Coulston Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, 17 vols (New York: Scribner's, 1970-1990).

وس أجل ابن الشاطر والمثلث العربي وكوبرنيكوس، انظر الملاحظات التي جمعها George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 19 (New York, London: New York University Press, 1995), pp. 253-306.

Carl Brühlmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2 vols., 2 (19) Aufl. (London: E. J. Brill, 1943-1949), vol. 1, p. 508.

The Encyclopedia of Islam, vol. 4, p. 762. (٥٠)

Aydin Sayth, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Publications of the Turkish Historical Society, Series 7, no. 38 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960), chap. 6.

وتد أعيدت طبعته سنة ١٩٨٨. وقد ناقش (Saliba) علماء أكثر حداثة في *Saliba, A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, pp. 245-290.

سببا الذي تم في بواكير القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أدى، خلال القرون الثلاثة التالية إلى قبض من البحث والمناظرة والمناظرة المضادة - وما رافق ذلك من نتائج أدبي متمق منه - على أيدي المسلمين، شيعة وسنة، في الأجزاء المتوسطة من الهلاد الإسلامية^(٥٢). ومن حيث إن هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يتول البحث العلمي بعد أمرها، فقد يتاح لها في وقت تال أن تعتبر عصر الفلسفة الذهبي.

وخلال القرون نفسها كان ثمة نظام فكري جديد كانت تنم صياعته على أسس من الفلسفة اليونانية على نحو ما أعاد النظر فيها ابن سينا والكلام المعتزلي والتشوف، وذلك في العراق وإيران على أيدي الشيعة الاثني عشرية^(٥٣). فإن الأرسطية كما ارتنما ابن سينا كانت تُدمج في الحقل السائد للفكر الاثني عشرية الذي قبض له أن يبدأ بتصوير الدين الطوسي في الوقت الذي كان المعول يحتاجون العراق، وقد أتيح له أن يشهد، خلال القرون اذدهاراً من نوع خاص في إيران أيام المصفويين في الفترتين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين^(٥٤).

(٥٢) يعدم لنا الباحث المعري ابن الأكماني من أعل القرون السابع الهجري/

الرابع عشر الميلادي في دليله لسبح الملم (إرشاد العقائد) لأنه يجري الحد الأدنى لهذا الساج العلمي قطر ترجمة للبحث في هراسي. D. Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works», in: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 60-62.

(٥٣) انظر التركيبية المستحصرة التي وضعها مادلونغ (Madelung) في ترجمته

معينة لعمل اثني عشرية، W. Madelung, «Ibn al-Gunbar al-Ahosi's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism», Paper Presented at *La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman Actes du 5ème congrès de l'union européenne des arabistes et islamistes*, (Aix - en - Provence du 9 au 14 Septembre 1976) / *Aix - en - Provence*: Édition, [1973], pp. 147-148.

وقد أعيدت طباعته في: W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints, CS213 (London: Variorum Reprints, 1985).

(٥٤) يعود الفضل في افلااح المستحقين الحريين على هذا التقليد بأفعله في هذا -

ولم يكن هذا أمراً مستثنى؛ فالإسلام الحنفي كان يتقبل العسفة والعلم اليوناني على المستوى نفسه في كل الأزمنة بما في ذلك القرون التي أُنعت فيها الحضارة العثمانية^(٥٥). وقد حظيت فلسفة ابن سينا وما طرأ عليها من تطوير بفارمسين جديدين من الباحثين العثمانيين خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر الهجري إلى الثاني عشر الهجري/ القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي. فالمؤرخ وكاتب السير الشهير كاتب شُلبي (حاجي خليفة)^(٥٦) يقول ما يلي في ما دونه من تاريخ الفلسفة وتطورها في الإسلام

وقد عثرت الفلسفة والحكمة أيضاً على سوق رائجة في آسيا الصغرى (بلاد الروم) بعد الفتح الإسلامي حتى الفترة المتوسطة من عمر الدولة العثمانية. فقد كان شرف الإنسان، خلال تلك الفترة، يتناسب مع المدى الذي كان يمكنه من اقتباس كلا الأمرين المعلوم العقلي والتقليدي والإحاطة بهما. بقي تلك الأيام عاشر كبار العلماء الذين كان باستطاعتهم جمع الفلسفة والشريعة، مثل كبير العلماء شمس الدين القناري (ت ٨٣٤هـ/ ١٤٣٢م)^(٥٧)، والمتميز قاضي زاده الرومي (ت ح ٨٤٠هـ/ ١٤٣٥م)^(٥٨)، والعالم المتفوق خواجته

« المعبر إلى Henry Corbin, *En Islam Iranien*, 4 tomes (Paris: Gallimard, 1971-1972).

(٥٥) من أجل الحصول على مثل ممتاز لعالم جليل الاحترام، حنفي مرجعي في الشروح والتأني، فهناك صدر الدين البهاري (ت ٧١٧هـ/ ١٣٤٧م)، وهو الذي وضع رسالة مفصلة في الملك، أنظر تحقيق وترجمة: *An Islamic Response to Greek Astronomy: Katal Taid Hayat al-Aflak of Sadr al-Shera*, edited with translation by Ahmad S. Dallal, Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 21 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1995).

(٥٦) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين إلغاي، وزعت بولكة الكليسي، ٢ مج (استانبول: وكالة المسار، ١٩٤٢-١٩٤١)، ص ١٠١٧ - ١٠١٧ و ١٦٠٩ - ١٦٠٧.

(٥٧) *The Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 870a.

(٥٨) إن تاريخ الدولة كما هو وارد في: Bruckmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, p. 212.

زاده (ت ٨٩٣هـ/١٤٨٨م)^(٩٩)، والعالم المتوفى علي الكُنجي (ت ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)^(١٠٠)، والعمبرز ابن المبرز (ت ٩٢٢هـ/١٥١٦م)^(١٠١)، وسيرام شلبي (ت ٩٣١هـ/١٥٢٤م)^(١٠٢)، وكبير العلماء ابن كمال (ت ٩٤٠هـ/١٥٢٣م)^(١٠٣)، والتميز ابن الجاني (= قنالبزاده علي شلبي، ت ٩٧٩هـ/١٥٧٢م)^(١٠٤) الذي كان آخرهم^(١٠٥)

إن النشاطات في الترجمة التي نمت في الامبراطورية العثمانية من القرن الخامس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي تحت فصلاً أساسياً في تاريخها، وهو الذي يمد بحاجة إلى دراسة وافية. فالترجمات إلى العربية التي تم نقلها من لغات مختلفة، ولكن من اليونانية واللاتينية في الدرجة الأولى. والمؤرخ الذي أشرت إليه نوآ، كاتب شلبي ومثل ذلك معاصره الأصغر متناً حسين هيزارفرن (ت ح ١٠٨٩هـ/١٦٧٨ - ١٦٧٩م) حصلاً على ترجمة مصادر يونانية ولاتينية لأعمالهما التاريخية^(١٠٦). وعلى

١٠٠ - على أنه حدث سنة ١٤١٢هـ/١٤١٢م هو خطأ من أجل المصنوع على تاريخ الرواة الصحيح وإشارات أخرى، انظر Al-Jum, *The Precious Pearl=Al-Jumia al-Durrah al-Fakrah Together with her Glosses and the Commentary of Abd al-Ghaffar al-Lari* translated with introduction by Nicholas Heer, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), note 6, p. 24

Brockelmann, *Ibid.*, vol. 2, p. 230 (١٠٩)

The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 393. (١٠٠)

Brockelmann, *Ibid.*, vol. 2, p. 227 (١٠١)

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٧

The Encyclopedia of Islam, vol. 4, pp. 879-881 (١٠٣)

Brockelmann, *Ibid.*, vol. 2, p. 433. (١٠٤)

(١٠٥) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ١، ص

٦٨٠

«Kanth Celebi» in: *The* انظر سفالة صيناج، و (١٠٦) *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, p. 623 and vol. 4, pp. 760-762 respectively

والمرشد من التماسيل عن الطبقات التي استعملها كاتب شلبي، انظر: V. L.

كل فالأهم أن السلطان محمد الثاني الفاتح (حكم ٨٥٥ - ٨٨٦هـ/١٤٥١ - ١٤٨١م) مشهور بسبب اهتمامه «بالثقافة الكونية» ووجه للأدب اليونانية. ومن المعروف أنه كان يرى في الإسكندر الكبير نموذجاً؛ والذي يتوجب البحث فيه هو المدى الذي لعله كان يرى نفسه على أنه مأمون (الحليفة المأمون) آخر، الذي رأى فيه التقليد المتأخر أنه هو الذي أمان على التطوير (انظر الفصل الرابع/ثانياً) باعتباره الراعي الكبير لحركة الترجمة والعلوم القديمة. وقد تعرف الباحثون على عدد من المخطوطات اليونانية التي نسخت في بلاط محمد الثاني، كان بعضها لاستعماله الشخصي؛ وإحدى هذه المخطوطات هي كتاب أريان صموءل الإسكندر الكبير واسمه بالانكليزية (*Anabasis of Alexander the Great*)، وأخرى سواها، وما هو أمر لاقت للنظر هو الترجمة اليونانية التي تمت على يد ديمتريوس كيدونس (Demetrios Kydones) (ت ١٣٩٧ - ١٣٩٨م) لكتاب توما الأكويني (Thomas Aquinas) في كتابه *Summa contra gentes* (Vat gr 613) وقد طلب محمد الثاني أيضاً ترجمات لأعمال يونانية بما في ذلك جغرافية بطليموس، ترجمة أميروتزس (Amirotoztes) وكتاب المواحي الكلدانية *Chaldean Oracles* الذي وضعه آخر ونثي بيزنطي جيورجيوس بليثون (Georgios Gemistos Plethon) المتوفى عام ١٤٥٢م^(٧٧).

Menage, «Three Ottoman Treatises on Europe», in: C. E. Roworth, ed., *Iran and Islam in Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), pp. 471-483.

J. Raby, «Mehmed the Conqueror's Greek» (نظر المثال الجديد بقلم)، *Scriptorium, a Diwanian Oaks Papers*, vol. 37 (1983), pp. 15-34 (With 41 figures) and 22-25.

Ptolemy, «Mehmed the Conqueror's Greek» (نظر المثال الجديد بقلم)، *Geography, Arabic Translation, Reproduction of MS Ayn Sofya 2610*, edited by F. Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1967).

إن الترجمة العربية لـ Plethon's *Chaldean Oracles* قد تم نشرها الآن مع النص.

وأخيراً فقد عهد بترجمة أعمال عربية في الفلسفة مستقاة مباشرة من التقليد الذي يديء به بحركة الترجمة اليونانية - العربية. وقد أجرى مبارزة لأفضل رد على نهالت نهالت لاين رشد الذي رد فيه على المزالي في نهالت الفلاسفة، وقد نال قصب السبق في ذلك نهالت لـ «خواجة زاف» الوارد اسمه في الفقرة التي اقتبست فوق من حاشيتي غليفة^(١٨). كما طلب من الشاهر والعالم المشهور الجامي (ت ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م) أن يمد رسالة يبين فيها الفضائل الخاصة بكل من الكلام والتصوف والفلسفة^(١٩).

وأخيراً في سبيل الوصول إلى نهاية السجل بالنسبة إلى ترجمات تالية التي هي مدعاة للاهتمام والتي لم تتل بعد حفظها من البحث العلمي على العموم - خلال الربع الأول من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي ويرعاية الوزير الأكبر الداماد إبراهيم باشا، قام العالم العثماني أسعد الشياوي (ت ١١٣٤هـ / ١٧٢٢م)^(٢٠) الذي لم يكن راسياً هن الترجمات العباسية لأرسطو، بتعلم اليونانية من بعض المولدين اليونانيين في الإدارة وترجم ترجمة جديدة بعض رسائل أرسطو بما في ذلك الطبيعة (Physics) ووضع شروحاً مطبوعة للأورغانون. ونسخ تلميذه أحمد، المتحدر

- اليوناني في B. Tadmor - Krausz, *Oracles Chaldaïques Recension de Georges Gossute Méthén*, Corpus Philosophorum Media Aevi, 7 (Athens: Academy of Athens, 1995).

وتد حق M. Tardou النص العربي

(١٨) نُشِت دراسة كتب نهالت الثلاثة على يد Mubakat Tucker, *Üç tashîfât* (١٨) *takomadan felsefe ve din anıtları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956).

(١٩) انظر الترجمة والدراسة المثالية في ' Al-Jam, *The Precious Pearl - Al-Jamir al-Durrat al-Fikrah* Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghaffar al-Lari.

C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, p. 443, (V-) und *Geschichte der Arabischen Literatur. Supplement (GALS)*, 3 vols (Leiden: E. J. Brill, 1937-1942), vol. 2, p. 465.

من مسكوبية، المخطوطة الموجودة الآن في اسطنبول، رقم Hamdiye 812، التي تحتوي على المجموعة الكاملة لخلاصات الفارابي للأورغانون^(٧١). وقد قام كبير العلماء في الأكاديمية البطريركية في القسطنطينية، نيكولاس كريتياس (Nikolaos Kriaras)، من بروعه (برووه) المتوفى سنة ١١٨١ هـ/ ١٧٦٧م ترجمة إلى العربية، ومن المحتمل أن الترجمة كانت إلى التركية، لكتاب المنطق الذي وضعه العالم الأوسطي الذائع الصيت ثيوفيلوس كوريداليوس (Theophilus Korydaleus)^(٧٢).

هذا الشاغل في الترجمة اليونانية - العربية (أو من المحتمل أنها يونانية - تركية) في الامبراطورية العثمانية عبر القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي سار جسيماً إلى جانب مع اردهار المعاصر له لأعمال أرسطو على يد العلماء اليونان الذي بدأت آثاره تظهر للتور مؤجراً فقط^(٧٣).

رابعاً: التراث في الخارج: حركة الترجمة والحركة الإنسانية البيزنطية الأولى في القرن التاسع الميلادي

تتمضي الترجمة وجود أصول يمكن النقل عنها؛ وقطع النظر عن توفر كل العوامل التي تيسر للنشاط في الترجمة فإنها لا يمكن

(٧١) انظر المصراع في M. Tinker, «Fārābī's 'Serī' al-yakīn'» *Arabic Studies*, vol. 1 (1963), pp. 151-152 and 173-174, and Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works», note 158, p. 62

(٧٢)

(٧٣) انظر الإشارات عند بانكيس (Bancik) لعماله بالمثل في المثال المشار إليه في: المصنف السابق، الهامش ١، ص ٩٧ وما بعدها

أن تتم إلا إذا تبسرت تلك العصور الأصلية. وهذا يشير حالاً
سؤالاً يتعلق بوضع المخطوطات اليونانية المتعلقة بالأعمال العلمانية
في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي في مناطق كانت في
متناول المترجمين، أي في العالم الإسلامي وبيزنطة.

إن الباحثين في شؤون بيزنطة قد كرسوا قدراً هاماً من
الاهتمام بهذه المسألة، ولو أن ذلك كان لأسباب مختلفة. فبالنسبة
إليهم كان القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي هو الوقت الذي
أصبحت فيه الكتابة باليونانية بالحرف الصغير شائعة وصارت
موضوع الاستعمال العادي، وكان الوقت الذي نشب فيه الخلاف
حول الصور والتماثيل في الكنائس والذي صحبته اضطرابات مدققة
وهي المعروفة باسم «الأزمة المظلمة» في بيزنطة. ومع المدرة
الشاملة في المعلومات لدراسة هذا القرن العصيب، فإن
المخطوطات تصبح واحداً من المصادر المعتمدة القليلة، وقد نالت
من الدراسة الدقيقة خطأ كبيراً. ومع أنه ثمة خلافات فردية بين
الدارسين من البيزنطيين بالنسبة إلى الأهمية والدقة، ثمة إجماع عام
حول. أولاً إن الذي نعرفه عن الفترة قليل جداً، وثانياً هو أن
الغليل الذي نعرفه يرسم صورة تكاد تكون كنيية حول وضع
المخطوطات اليونانية العلمانية خلال العترة التي كان العمل في
ترجمتها إلى العربية يقوم على قدم وساق. ومن المفهوم أنه بسبب
جهل المتخصصين بالشؤون البيزنطية للعربية، فإن حركة الترجمة
اليونانية العربية لم تدخل حيز هذه المناقشات.

ففي الدرجة الأولى إن جميع المخطوطات اليونانية التي تتناول
الأعمال العلمانية حتى نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي،
أي حتى بدء حركة الترجمة اليونانية - العربية، كانت تدون بالخط
اليونسيال (uncial) وهو الحرف الكبير (الاستهلالي). وقد بدى
باستعمال الحرف الصغير حول هذا الوقت، على أنه مرّ وقت لا
يستهان به قبل أن أخذ النساخون في بيزنطة بنسخ المخطوطات

بالحرف الصغير، والتمييز بين المخطوطات المسوَّجة بالحرف الكبير والحرف الصغير مهم لتقدير العدد والموجودة. فالخط القديم الكبير أثبت لكنه مزعج، ويحتل مساحات أكبر من الخط الأصغر المكتوب بالحرف متصل، ومعنى هذا هو أن الوقت الذي كان يلزم لنسخ المخطوطات كان أطول في حالة استعمال الحرف الكبير منه في حالة استعمال الحرف الصغير، ومن ثم فإن المخطوطة بالحرف الكبير كانت أغلى ثمناً من تلك التي بالحرف الصغير. ومواد الكتابة لا بد من أن تكون من جلود الحيوانات، أي الرق. كان البردي يستعمل أيضاً، ولكن ميدانياً في مصر؛ ذلك بأن استعماله في الخارج كان يتناقض بسبب تعرضه للطفل الكبير في الأجواء الرطبة.

ويسبب من هذه الأحوال فإنه من الواضح أنه خلال هذه الفترة (في هذه الحالة طيلة القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أيضاً) لم تكن نمة تجارة بالكتب تستعزّز التحدث عنها في بيرنطة - فقد كان إنتاج الكتب شافاً ومكلفاً، ومن ثم فإن تملك مكتبة متواضعة خاصة تحتوي على قطع دزينة من الكتب كان يستعصي على أكثر الأغنياء من أهل الفكر، إن لم يكن على جميعهم^(٧١)

ثانياً إن معرفتنا عن المكتبات في العالم البيزنطي قليلة إذ إن المعلومات عن الموضوع هزيلة. إن الذي نعرفه عن الفترة المبكرة خاصة يكاد لا يعد حتى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، الذي هو ذو صلة وثيقة بالفرض الذي نحن معنيون به هنا. ولكن إذا استقرى الواحد، مع الحذر، الوضع القائم بعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فإن المجموعات الرئيسية من الكتب كان من المنتظر

(٧١) «Books and Readers in Byzantium» in N. G. Wilson, *Byzantine Books and Bookmen* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1975), p. 4

هذا يعتمد احتمالاً بيباً عما كانت عليه الحال في الرق منسوخ في العالم الإسلامي، وخاصة في بغداد، حيث كانت تقوم تجارة كتب ناجحة (ابن القيم كان له ذكرها في «الهدية») لمة ووليات هي مكتبات خاصة كانت تحوي آلاف الكتب

أن توجد في الأديرة وفي مكتبات كبار موظفي الحكومة البيزنطية (بما في ذلك المكتبة الإمبراطورية) وفي مجموعات خاصة^(٧٥).

إن هذه الصورة تتفق مع الاتجاه العام للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في تاريخ بيزنطة المسمى «العصر المظلم» وتأثيره المدمر للحفاظ على الثقافة الكلاسيكية. وعلى نحو خاص فقد كانت هذه فترة قد بدأت منذ منتصف القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، لما توقف الاهتمام بالأدب العلماني وابتدأه تملأ^(٧٦). وترتب على ذلك أنه لم تنتج أي مخطوطة ذات محتوى علماني؛ إنا لم يكن عليها طلب، ولم يكن ثمة باحثون أو علماء يطلبونها. فترة النقص حوّل التنايل كانت حالية خلوّاً لا مثيل له من أي تيريز في العلوم أو الفلسفة. ثم بعد متقلب القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كان ثمة عودة تدريجية إلى النشاط البحثي وتطور هذا إلى ما سماه برل لوميرل (Paul Lemerle)

(٧٥) N. G. Wilson, «The Libraries of the Byzantine Empire», *Journal of Hellenic Studies*, vol. 8 (1967), p. 55.

وليد أسيديف طباعه في: *Græcische Handschriften und Textüberlieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), p. 276.

(٧٦) إن العمية معروسة على نحو محكم ومؤكد في الأعمال التي تعود إلى J. F. Haldon. تمت مشروبات القرن السابع ولاتيات المبكرة وحتى نهاية القرن الثامن وأوائل القرن التاسع كان ثمة غياب يكاد يكون تاماً للمكتبة العلمانية الصيغة خلال الإمبراطورية البيزنطية. وعلى نحو خاص فإن هذه الفترة لا تزودنا بأشياء من كتب في أدب الجغرافية أو الفلسفة أو لغوية الهوية. إن الاهتمام باللغة العلمانية السبعة لمسيطين أو إلى درجة أقل بذلك السابقة للمسيحية، كان قسراً مبررة لمدة قرن أو ما يقرب من ذلك. انظر: J. F. Haldon, «The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh Century East Mediterranean Society and Beliefs», in: Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam*, I (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 126-128.

إن الأسباب الاجتماعية والثقافية خلف هذا التطور في الإمبراطورية البيزنطية، لم نعرفها. انظر: J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge, MA, New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 425-435.

«الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» (The First Byzantine Humanism). وفي كتابه الكلاسيكي التمييز الذي يحمل العنوان نفسه يرى ليمرل أن عوامل النهضة يجب أن يبحث عنها في تطورات جبرت داخل بيزنطة بالذات، ورفض على التخصيص النظريات التي طرحت حول تأثير عربي^(٧٧). ولا شك في أن ليمرل مصيب، من الوجهة العامة، بمعنى أن المؤثرات الخارجية تؤثر في مجتمع فقط في حالة وجود عوامل داخلية متأسلة تجعلها مستعدة لتقبل مثل هذه المؤثرات الخارجية. وهي فرضية آمل أن تكون قد وُثقت في الكتاب الذي بين أيدينا. إلا أنه، إذ يحاول أن يؤسس لصفاء النهضة البيزنطية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، يحطىء في أن يفترض وجود مجتمع معلق تماماً، دون اتصال أو معرفة بالأحداث الجارية خارج حدوده. كان البيزنطيون واعين للحركة العلمية والترجمة القائمة في بغداد، وأنه من الأسر البين التي أثرت في نهضة القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بطرق متميزة.

إن أحبار مثل هذا التأثير نادرة وأغلبها قصصي في المصادر التاريخية. ففي الحجة العربية ننع على بضع إشارات إلى بعض بحث بها الخلفاء أو العلماء إلى بيزنطة بحثاً عن مخطوطات يونانية ولديها أيضاً روايات عن كتب يونانية استولى عليها بعد نهب مدينة، والأشهر من هذه هي حمورية التي تم ذلك فيها (سنة ٢٢٣ هـ/ ٨٣٨ م) على يد الخليفة المعتصم. مثل هذه الروايات الواردة في المصادر التاريخية قد تكون

Paul Lemerle, *Le Premier humanisme byzantin, notes et remarques* (VW) sur enseignement et culture de Byzance des origines au Xe siècle (Paris: Presses universitaires de France, 1971).

وهو يستند في مراجعته إلى الترجمة الانكليزية التي قام بها Mollat و Lindsay
Paul Lemerle, *Byzantine Humanism The First Phase* translated by H. Lindsay and A. Mollat, *Byzantinum Australicum*, 3 (Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1966).

ومن أجل مناقشات ليمرل ضد فرضية وجود صلة بين سوريا والحرب، انظر:
ص ١٧ - ٢١ من المصنف نفسه

صحيحة أو قد لا تكون، إلا أنها في النهاية لا قيمة لها إذ إنها ليست دقيقة بما فيه الكفاية للأغراض التي نتوخاها. من الواضح أن جميع هذه الكتابات اليونانية التي ترجمت إلى العربية كانت أصولها اليونانية متيرة للمترجمين كي يقوموا بالعمل، وأنهم حصلوا عليها من مكان ما، إلا أنه ما لم نعرف المصدر والتاريخ المزدكهن للأصل اليوناني للمخطوطة، فإن معلومة مثل أن خليفة معين أرسل عالماً إلى بيزنطة للحصول عليها لن تؤدي إلى تحسين معرفتنا.

إن التفسير السامع لمثل هذه الروايات يعني التعرف إلى مصادر المخطوطات اليونانية التي عمل فيها المترجمون إلى العربية. وفي هذه القضية لم يبلغ بحث المختصين بالعربية مستوى عمل المختصين بالدراسات البيزنطية، ومع ذلك فإنه من الضروري الاعتراف بأن المعلومات والمادة للقيام بعمل هذا العمل قليلة جداً. فإتينا لا نملك مخطوطات عربية تعود تاريخياً إلى فترة الترجمة، ولم تخضع مخطوطات القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين لتحقيق يمكن التأكد، نتيجة له، فيما إذا كانت قد استعملت في الترجمة إلى العربية^(٧٨). وفي النهاية فإن الأدب الجيولوجرافي العربي لا يقدم أي مساعدة، وللمرة الثانية باستثناء محدود لرسالة حمير التي يذكر فيها أحياناً المدن التي عثر فيها على مخطوطات يونانية. فبالنسبة إلى كتاب جالينوس البرهان على سبل المثال يقول ما يلي

«ولم يقع إلى هذه الناحية إلى أحد من أهل كتاب البرهان نسخة تامة باليونانية، على أن جبريل كان قد عني بملئه عنابة شديدة، وطلبته أنا عاية الطلب، وجلبت في طلبه بلاد الحريرة

(٧٨) إن الاستثناء الوحيد يتبين في المخطوطات اليونانية، التي استعملت لنسخ

الرسوم في المخطوطات العربية، كما هو الحال في *Metoria Medica* of Dioscorides لكن هذه الرسوم العربية تعود إلى نسخ متأخرة من الترجمات العربية صنعت في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين، ومن ثم فإننا لا نتج عن مصدر للمخطوطات اليونانية في الوقت الذي تمت فيه ترجمتها

والشام كلها وفلسطين ومصر إلى أن بلغت الاسكندرية فلم أجد منه شيئاً إلا بدمشق تحوُّراً من نصه»^(٧٤)

وثمة مدينتان أخريان يرد ذكرهما عند حنين بالنسبة إلى المخطوطات البيزنطية هما حلب وحِزَّان^(٧٥). وما هو جدير بالذكر أنه لا يذكر أية مدينة، ولو مرة واحدة، واقعة تحت الحكم البيزنطي، وبخاصة القسطنطينية. وإذا تذكرنا أن نصوى «الرسالة» التي يحاول حنين أن يظهر فيها أنه لغوي (فيلولوجي) لا يُسلِّ وأنه ناقد دقيق للمترجمين الآخرين، فإنه يبدو من الصعب أن يُصدِّق أنه ما كان ليشير إلى حقيقة عثوره على مخطوطة يونانية في القسطنطينية. إن طبيعة هذا الخبر تتفق مع ندوة ما نعرفه، على ما ذكر تَوَّأ، عن دور كتب تحتوي على مخطوطات يونانية خلال الفترة من القرن الأول الهجري إلى القرن الثالث الهجري/القرن السابع الميلادي إلى القرن التاسع الميلادي. ونحن يمكننا أن نحزر فقط أن حنين، في هذه الحالة، بحث عن تلك المخطوطات في الأديرة والكنائس وفي المكتبات الخاصة^(٧٦).

ومن الجهة البيزنطية عندنا خبر قصصي شبيه بذلك ورد في

Gotthelf Bergströmer, *Hande des Ishaq über die Syriachen und* (٧٨) *Arabischen Golen* - Übersetzungen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, v. 17, no. 2 (Leipzig [n. ph.], 1925), pp. 12, 47 (text) and 38-39 (translation).

Gotthelf (٨٠) *Isaak der alexand. v. ٣٣ و ٣٧ (نسخ) و ٣٧ (ترجمة)*, و Bergströmer, *Neue Materialien zu Isaak des Ishaq's Golen* - *Isidographie*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, v. 19, no. 2 (Leipzig [n. ph.], 1932), p. 11.

(٨١) وس لم فإن الأمر فيه تأكيد على أهمية المكتبات في الرياء، على ما كان البيزنطيون يظنون تنسية على تلك المكتبات. على أنه من الطبيعي أن نذكر على مخطوطات في «الولايات» للأجزاء التي احتلها العرب في جنوب شرق آسيا الصغرى وسورية وفلسطين ومصر، كانت لها حصة أكبر في مراكز قلاية من القسطنطينية. وس لم فإن مراكز شرقية مهمة مثل جبل سيناء ومنازلها على مقربة من القدس كانت، بلا ريب، تحتوي على مصادر لمينة، لكن ليس لديها معلومات ثابتة بالنسبة للقرن الثامن قارن. Wilson, «The Librarian of the Byzantine World» pp. 291 and 300.

تتمة ثيوفانس (Theophanus Continuatus) حول ليو الفيلسوف (أو الرياضي): «يروي فيه كيف أن أحد طلابه، الذي كان قد أسره المأمون، أعجب الحليفة بمعرفته بالهلمسة التي تعلمها من ليو وكيف أن المأمون قد انبهر بمعرفة ليو في الرياضيات، حاول أن يلحقه بخدمته. وتتم القصة نفسها برواية أن الإمبراطور البيزنطي قدم عرضاً آخر، انتهى بأن أعطي ليو منصباً تعليمياً عاماً ومرتباً. يبدو الأمر غير محتمل أن يقبل دارسو الشؤون البيزنطية بصحة هذه القصة الخيالية^(٨٦). فمن المؤكد أن المأمون ما كان ليفيد من ليو الذي يروي أنه تعلم الرياضيات على نفسه في جزيرة أندروس (Andros) الإيجية (١)؛ فالمأمون كان في بلاطه محمد الخوارزمي مؤسس الجبر الأصلي إضافة إلى علماء آخرين ناهمين كثيرين^(٨٧). إن أهمية هذه القصة تكمن تماماً في أنها تشير إلى المدى الذي كان فيه يزنطيو القسطنطينية يدرون أمر العمل العلمي الذي كان يتم في بغداد، وفي الحقيقة في بلاط المأمون. هذا هذا الرواية لا قيمة لها.

(٨٦) انظر J. Tzavara, «Suivre et renouer de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)», *Cahiers de civilisation médiévale* Xe - XIIe siècles, vol. 5 (1962), pp. 290 ff.

ولقد أعيد مشروعه في: Hartfinger, *hrtg., Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, pp. 179 ff. Referring also to Reiser (note 36), Lemerle, *Byzantine Humanism The First Phase*, pp. 174-177 and 197, and N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Duckworth Classical, Medieval, and Renaissance Editions (London: Duckworth, 1983), pp. 79-80.

يد ولدون يمس في القول حتى إنه، في سبيل دعم احتمال حدوث القصة أن «ذلك الفصل ولح قول أن تلقى العرب معرفتهم المستارة في الرياضيات اليونانية عبر ترجمات حين بن إسحق»، ص ٨٠. ومن ثم فقد حذف في جملة واحدة الحاريري وابن ترك كليهما في: Sergus, *Geschichte der Arabischen Schrifttum*, vol. 5, pp. 228-242.

وهذا لأن من كبار علماء الجبر في العربية. وقد عدل أسلاً قبل أيام حتى، الذي ترجم على كل حال، القليل؛ إن كان قد ترجم، من الأعمال الرياضية

(٨٧) من أجل التعرف على ملحة ليو في الرياضيات والمأمون، انظر D. Pingree, «Classical and Byzantine Astrology in Samanid Persia», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 43 (1989), p. 237b.

إن الخبر الوحيد المعتمد بالسبب إلى المشكلة يأتي من مصدرين. الواحد من رواية منجم ويأتي الآخر من تحليل لمخطوطات يونانية. المنجم هو اسطمان الفيلسوف^(٨١) الذي كان فعالاً في بغداد خلال عقودها الأولى، ويبدو أنه زميل لثيوفيلوس منجم المهدي^(٨٢). ففي دفاع عن التنجيم تم وضعه في القسطنطينية في سبعينات ١٧٠ هـ/تسمينات ٧٩٠م، يقرر أنه وجد أن المدينة خالية من العلوم الفلكية والتنجيمية، ولكن بسبب الصناعات السياسية والدولية للتنجيم (مردداً صدى النقاش حول التنجيم السياسي الذي كان شائعاً في بغداد على ما شُرح في الفصل الثاني)، حسب أنه من الضروري أن يحدد هذا العلم النافع بين الرومان وأن يفرس بين المسيحيين بحيث إنهم لن يحرّموا منه أبداً. ولم يكن ما حصله اسطمان معه من بغداد إلى القسطنطينية أنباء التطورات العلمية هناك فحسب، بل حمل معه أيضاً معلومات رياضية وتنجيمية هينة. طريقة للتنجيم وصفها ثيوفيلوس في أحد أعماله وقد استعملها بنكراتيوس (Pancratius) منجم قسطنطين السادس سنة ١٧٦ هـ/ ٧٩٢م في وضع خريطة للبروج لكشف الطالع^(٨٣).

والليل الذي ترونا به المخطوطات أساسه الواقع الذي يقول بأنه بعد فجوة يبدو أنها دامت قرناً ونصف القرن، بدأت مخطوطات يونانية علمانية تنسخ ثانية حول سنة ١٨٥ هـ/

(٨١)

Sergon, *Ibid.*, vol. 7, p. 48

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٩

(٨٣) من أجل ثيوفيلوس واستفاد وترجمة الانقياس، انظر D. Pingree, *Ibid.*, pp. 218-239

كان يهري قد عني بنقل التنجيم الذي عم في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي إلى البيروطين عبر العرب ليلاً في سنة ١٩٦٢، يقول: «إن النسخين الأوائل الذين عاشوا في العصر العباسي» إذ كان كثيرون منهم فرساً تتلوا نظريات الساسانية التي ترى احتمال تفسير التاريخ لتجسماً إلى العرب، وقد نقلت هذه إلى البيروطين على نحو يكاد أن يكون مباشراً: في مقاله: «Historical Horoscopes» D. Pingree, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82 (1962), p. 483a

٨٠٠م^(٨٧). إن العمل القائم على الخبرة والتفصيل الذي تم على أيدي أجيال من العلماء البيزنطيين نتج عنه التعرف إلى تلك المخطوطات التي سلمت من الأرباع الثلاثة الأولى من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد لقيت هذه المخطوطات عناية كبيرة على أيدي دارسي البيزنطيات لأنها، فضلاً عن كونها الدليل الثابت على نهضة القرن التاسع الميلادي، فإنها قد نسخت، في أغلب الحالات، بالحرف الصغير الجديد في إطار حركة كانت ترمي إلى إعادة نسخ المخطوطات القديمة المدونة بالخط الكبير، وكانت مسزولة عن الحفاظ على معظم الأدب الكلاسيكي^(٨٨). إن نظرة عجيلى على لائحة لها تظهر حالاً أن الغالبية الكبرى منها كانت علمية وفلسفية. والسؤال الذي يفرض نفسه علينا في إطار موضوع هذا الكتاب هو: بطبيعة الحال، كيف ترتبط هذه المخطوطات بحركة الترجمة التي كانت قائمة في بغداد في اللحظة ذاتها التي كانت هذه المخطوطات تنسخ. إن الجدول التالي يقدم المعلومات في صيغة شاملة، ويُجْذول الأعمال الواردة في جميع المخطوطات التي تعود إلى هذه الفترة مع وضعها وتاريخ ترجمتها إلى العربية.

(٨٧) إن إحصائيات فريغوني (Freigny) على هذه الصورة تُدوّر حول العول بأن بعض الأدب الوثني كان مأخوذاً في هذه الفترة، الأمر يضيفه ما يراه هو نفسه أنظر Freigny, «*Surve et resources de la Littérature antique à constantinople* (Diezbeck),» pp. 89 ff

وتد طبع ثمانية من ١٧٧ وما بعدها. وثمة بعض الأمور البلاغية ومفردات ومقتضيات من النحو والمروء والمفردات وبعض من مقولات هوميروس أو أرسطو، وهذا جماع ما كان على ما يبدو. وهذه كلها لا تكون مصفاً كلاسيكياً فضلاً عن ذلك فإن المبدأ وراء المخطوطات التي تعود إلى هذه الفترة، يُظهر لنا أنه لم تكن لها نسخ كاملة لأن من هذه الأعمال، مما عهد بها لتسجها، حتى ولو أن التلاميذ ومعلمي المدارس كانوا قد نقلوا بعض النسخ منها لاستعمالهم الخاص. انظر الملاحظات التي أبلغها J. P. Haldon في الهامش ٧٦

(٨٨) انظر الموجز المفيد والمعتمد الذي وضعه: Wilson, *Scholars of Byzantium* pp. 85-86

المخطوطات البيزنطية التي نُسخَت
وُترجمت في القرن الثالث هـ / الخامس م إلى العربية

Date	U ¹ U ²	Author	Work	Greek MS	Current assumed Arabic transl. ⁽¹⁾
1105-30	M	Thaen	Cenob. on Problems & Axiomages	Laurentianus 28.18	old transl. = F 258. 29. GAS V, 166
800-30	M	Petrus	Cenob. on Problems & Axiomages	Laurentianus 28.18	* GAS V, 175
800-30	U	Preliminary	Axiomages	Petrinus gr 2189	transl. before 805. GAS VI, 88
800-30	U	Demosthenes	Metaph. Metaph.	Petrinus gr 2179	gr Stroph. b. Basil. GAS III, 58
800-30	M	Petrus Argon		Petr. suprl. gr 1156	before 814. GAS III, 166
800-30	U	Petrus Argon		Codex 3 and 123	before 814. GAS III, 166
800-30	U	Armetide	Epistoles libebly	Petr. Suprl. gr 1362	before 785. GP 4 L, 537
813/20	U	Preliminary	Axiomages	Valentinus gr 1251	transl. before 805. GAS VI, 88
813/20	U	Preliminary	Axiomages	Valentinus B. P. Q 71	transl. before 805. GAS VI, 88
813/20	U	Thaen	Cenob. on Axiomages	Laurentius B. P. Q 78	transl. before 805. GAS VI, 88
815-30	M	Preliminary	Axiomages and other works	Valentinus gr 1254	transl. before 805. GAS VI, 88

(¹) إن اقتداء النسخة (P) حيث توجد هي من المخطوطات التي كان على الكتاب الملائك ليوثف معين له مرة ذكر في المخطوطات العربية. ولا يعود له في تقليد سبط المخطوطات، بل كان أكثر من وضع المخطوطات منه من المخطوطات العربية في ما يست إظهار رسالة قد ترجمت إلى العربية.

ca. 130-50	nd	Turchid	Document	190	before B20: ch. 6, 3 above
B20-50	nd	Turchid	Date	Valentinus gr 100	ca. 150; GAS V 116
B20-50	nd	T'heon	Comment on Proclus's 'Comment	Valentinus gr 190	before Val'ique; GAS V, 179, 185
B20-50	nd	Thalesianus	Synonyma etc.	Valentinus gr 204	GAS V, 154-6
B20-50	nd	Asclepius	Sphærica etc.	Valentinus gr 204	GAS V, 82
B20-50	nd	Ptolemy		Valentinus gr 204	before B20: ch. 6, 3 above
B20-50	nd	Antichius		Valentinus gr 204	GAS VI, 75
B20-50	nd	Hippodamus	Asapherica	Valentinus gr 204	GAS V, 144-5
B20-50	nd	Plutarchus		Valentinus gr 204	GAS V, 188
B20-50 ⁷¹	nd	Marinus	Comment on Euclid's Data	Valentinus gr 204	* but cf. Euclid
ca. B20	nd	Armetus	PA. I.4 Q.4, Lang. VII De Spiv	Oxon. Corp. Chr 108	ca. 800; DPA I, 475
ca. B20	nd	Armetus	Physics, ff 14-55v	Varad. Ptole. gr 100 ⁷²	by 800 (ch. 3, 2 above)
ca. B20	nd	Armetus	De caelo, ff 56-68r	Varad. Ptole. gr 100	by B20 (ch. 6, 3 above)
ca. B20	nd	Armetus	De geom et corr., ff 86r-102r	Varad. Ptole. gr 100	* but cf. Physics
ca. B20	nd	Armetus	Metaphysics I, 102b-113v	Varad. Ptole. gr 100	by 150 (ch. 6, 3 above)
ca. B20	nd	Armetus	Metaphysics ff 113-201	Varad. Phil. gr 100	by 842; DPA I, 529
ca. B20	nd	Thophrastus	Metaphysics, ff 134-157	Varad. Phil. gr 100	before 900 ⁷³

66

- (7) على أن أكثر النسخ، يشهد لهذه المسحوظة تاريخياً حين ذلك في ترجمة كتبها. Richard Goodie, *dir., Dictionnaire des ' علم* *protophylos antiqua*, 2 tomes (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1982-) tome I, p. 479
- (7*) J. Ingen, *ed.*, *Armetus de Vianna: Jährbuch der Österreichischen Dynamischen Gesellschaft*, vol. 6 (1987), p. 8 sup
- (1) في المسحوظة الفهرستية تميز الترجمة إلى إسحق بن سبي (ت. 749 م - 810 م). R. Allen, *et* *The Arabic Version of Thophrastus*, (Leiden: Brill, 1985), p. 164

ca. 830	Ms	Armenide	<i>Her. arab.</i> VI, 12-17 & 13-14	Paris suppl. gr 1146 ⁽¹⁾	ca. 800 <i>DPA</i> I, 475
850-860	Ms	Prabens	[Armenide]	Val. Utracq. gr 82	transl. before 805 <i>GAS</i> VI, 88
850-860	Ms	Prabo	<i>Tetralog. VIII and IX</i>	Paris gr 1867	never translated in full ⁽²⁾
850-860	Ms	Masman Typ		Paris gr 1962	⁽³⁾
850-860	Ms	Albusan	Centr. on the Themer	Paris gr 1962	never translated ⁽⁴⁾
850-860	Ms	Probus	Centr. on the Themer	Paris, suppl. gr 921	never translated ⁽⁵⁾
850-860	Ms	Olypiodorus	Centr. on Plato	Marcianus gr 196	
850-860	Ms	Simplex	Centr. on the Phryer V-VIII	Marcianus gr 226	
850-860	Ms	Philoponus	Centr. Probus	Marcianus gr 236	never translated ⁽⁶⁾
850-860	Ms	Damasius	Centr. on Procr. = <i>De philosophia</i>	Marcianus gr 246	<i>GAP</i> III, 32, note 52
850-860	Ms	Abas, Aphrod	Quadr., <i>De an.</i> , <i>De just</i>	Marcianus gr 258	never translated ⁽⁷⁾
850-860	Ms	Probus	Centr. on the Republic	Laurentianus 80, 9	<i>DPA</i> I, 112-3
850-860	Ms	Probus	Centr. on the Republic	Valentinus gr 2197	*
850-860	Ms	Vitis	<i>protophila, deoprophila</i>	Palat. thesaur. gr 396	version translat.
IX cent.	Ms	Armenide	<i>De aeternis</i> 1745-1816	Palat. thesaur. gr 396	gr. & <i>DPA</i> I, 514

فالمسود الأول يشير إلى تاريخ المخطوطة، والثاني يبين ما إذا كانت المخطوطة بالحرف الكبير (U) أو الصغير (u). وتوضيح الجدول ما يكاد يكون مطابقاً تماماً بين الأوصاف المترجمة إلى العربية وأقدم المخطوطات اليونانية المعاصرة التي نسبت خلال الخمسين سنة الأولى من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ويمكن تمييز هذه المخطوطات التي تنسب لفرقة سيمس، أكثر من غيرها، لمسامس لأحد في صفتي انظر، (Pauzperu)، غير مطبوع، في: *Gründer der Kirchliche und wissenschaftliche Buchdruckerei* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchdruckerei), 1980), p. 452

(1)

(2)

(3)

(4)

(5)

(6)

(7)

القائدة إذا كانت العوامل التالية قد روعيت آخذين الصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أولاً: (أ) جميع الأعمال المنسوخة، باستثناء وحيد للجذافة المدونة بالحرف الصغير لـ *Sophistici Elenchi* وهي علمية في طبيعتها، وفي الحقيقة يغلب عليها أنها رياضية وفلكية؛ وفي الطب فهناك فقط ديمسكوريدس والمجموعة الطبية/الحياتية في (Paris suppl. gr. 1156) معلمة بولس وكتاب في الحيوان (*Historia animalium*) لأرسطو^(٩٠)؛ و[ب] لا تملك أية معلومة مطلقاً في أن أي باحث بيرنطي، في وقت مبكر من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان إما مهتماً أو أنه كان يملك تدريباً كافياً ومعرفة رياضية بحيث يمكنه أن يدرس هذه الأعمال. إن اسطفان الفيلسوف الذي جاء الفسطينية في تسعينيات القرن الثامن الميلادي مباشرة قبل أن تنسخ المخطوطات، وجد بالقيبط أن هذه العلوم كانت مفقودة:

(٨٩) إن الجدول أعد أسساً على المعرفة والتأريخ القديم دونما بهما الدراسة التي

تأريخها Ignon. Bat.

وفي الدراسات الأخرى التي قد أخرج إليها لغز T. W. A. Jen, «A Group of Ninth Century Greek Manuscripts», *Journal of Philology*, vol. 21 (1893), pp. 43-53, and A. Dam, «La Transmission des textes littéraires classiques de Phloston à Constantin Porphyrogénète», *Desobertus Ombre Papers*, vol. 8 (1954), pp. 33-47.

ولقد أعيد نشر هذا في Hartinger, hrg., *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, pp. 206-224. J. Ignon, *et. Aristotle de Vienne*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, vol. 6 (1957), pp. 5-10, and Wilson, *Scholars of Byzantium*, pp. 85-88.

إن بعض أجزاء من مخطوطة مستعملة أكثر من مرة تعود إلى القرن الثامن الهجري/التاسع الميلادي، وقد أشار إليها Lemerle, *Byzantine Manuscripts. The First Phase*, p. 83 (citing R. Devroey).

والتي قد تحوي إشارات مثيرة للاهتمام، لكن البطر ندمه ضيق جداً ويحتاج إلى تحليل يقوم به خبراء؛ هذه لم تأخذ بين الاعتبار.

(٩٠) فليسان: Ignon, «Sur les et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)», pp. 286-289.

ولقد أعيد نشره في ص ١٧٦: «في هذه الحقبة الثلاث الأولى من القرن التاسع»، قد هزلت وانتشرت التصور الطبية والتنبؤ من التراث الإغريقي».

(ج) مما لا يقبل الشك أن اسطمان قد نقل من بغداد إلى القسطنطينية بعض المعرفة في التنجيم، على ما شُرح فوق؛
 (د) جميع هذه النصوص (مع احتمال استثناء تعليفي بابيوس Pappus) على المجسطي ومارينوس (Marinus) على الأصول لإقليدس (Euclid's Data)، مع أن البحث حول هذه الموضوعات على يد العاملين في حقل الدراسات العربية ما زال يمد في بدايته) كانت قد ترجمت إلى العربية وبحثت بحثاً عميقاً حول أواسط القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ فإن علمي الفلك والرياضيات كانا، على ما رأينا فوق (الفصل الخامس) بين العلوم الأولى التي عني بها وعلّوت بسرعة في العربية

يبدو واضحاً أن الارتباط أمر جاء مصداقة ثمة خياران أساسيان إما أن المخطوطات اليونانية كان قد تم نسخها إما تميداً للترجمات العربية لهذه الأعمال أو استحابة لللك (يقطع النظر عن فهم لهذا التقليد أو هذه الاستجابة على أنهما انطلاقاً أصلاً من المجتمع البيزنطي - وهي قضية يتوقف حلها على المتخصصين في الدراسات البيزنطية) أو أنها نسخت استجابة لطلب عربي خاص ويتكليف للقيام بهذه الأعمال. قد لا يكون الأمر تخييراً بين الأمرين إذ إن الاثنين كانا فعالين.

إن الأمر الذي يبدو واضحاً نسبياً، ولكن على أسس عامة، هو ما يأتي: عند حلول السنة ١٨٤ هـ/٨٠٠م، أي قبل نهاية حكم هرون الرشيد، كانت حركة الترجمة قد قطعت شوطاً بعيداً في بغداد، مع التركيز أصلاً على التنجيم والفلك والرياضيات.

وبسبب من سبيل مختلفة مثل السفارات (قارن الفصل الخامس حول الكيمياء) ولكن عبر العلماء المتنقلين خاصة، كان أمل المكر في القسطنطينية يتلهم أخبار حول التطورات في

بعداد. فقد يلهمهم خبر التقدم العلمي بالعربية (وبالنسبة إلى التنجيم هناك قضية إنكرايتوس الذي تعلم بعضه) وعرفوا عن الطلب لمخطوطات للأعمال اليونانية العلمانية، وفي هذه الحالة فإن المخطوطات كان من الممكن أن تنسخ لعدة أسباب. من الناحية المالية فإن نسخ المخطوطات تلبية للطلب العربي كان، لا يده، مشروعا مربحاً. فنحن نعرف أن المكافأة كانت جيدة، وإذا كان شياً متقدماً مثل قسطا بن لوقا كان بإمكانه أن يغادر موطنه إلى بغداد، والتصميم يدلهم إلى ذلك، حاملاً مخطوطات على أنها جزء من رأس ماله (الفصل السادس) فلم يسر ثمة سبب يمنع الكتبة اليونان، داخل حدود الدولة الإسلامية أو خارجها على السواء من البحث عن فائدة من مثل هذا الوضع. وأخبار الطلب كانت ولا شك تنتقل سريعاً. يروي حنين أنه زار الهلال الخصيب بأكمله ومصر بحثاً عن مخطوطات. وكان من المنتظر منه، في كل مدينة زارها أن يقصد الأماكن التي من الممكن أن يعثر فيها على هذه المخطوطات: الجماعات المسيحية الناطقة بالسرانية واليونانية والأديرة والزعماء النصارى الذين كانت لهم مكتبات خاصة، على نحو ما بحث فوق. من مثل هذه الفئات كانت أخبار الطب - ويمكن أن يُنتظر ذلك أيضاً مما كان حنين يوصي عليه - من اليسير أن تصل أسيا الصغرى والقسطنطينية. ويمكن الأخذ بتفسير اجتماعي للاهتمام البيزنطي المتجدد في نسخ مخطوطات علمانية من أجل تفسير حول ليو الفيلسوف والمأمون، على أنها إدراك أمل العكر البيزنطيين للمتفوق العلمي للبحث العربي والرغبة في تقليده^(٩١). وقد يعتبر هذا قريباً من الحقيقة إذا تذكرنا أنه في قرون تالية، وحتى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كانت أعمال هرية وفارسية علمية قد ترجمت من العربية إلى اليونانية البيزنطية. وكان في مقدمة الموضوعات المترجمة التنجيم والفلك والطب والكيمياء وتفسير الأحلام.

وبالنسبة إلى المخطوطات اليونانية الواردة في اللوحة، وهي التي نسخت خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ما يحصل عليه تظهر معارف لا فتة للنظر فالموضوعات الواردة ذكرها تكاد تكون في غالبيتها فلسفية، والترابط مع الترجمات العربية للأعمال نفسها لا يبدو أن يكون جرياً. كان من المؤكد أن أعمال أرسطو وشروحه قد ترجمت إلى العربية، لكن المرجح أن شروح أفلاطون لم تترجم. إن هذا التباين بين البحث الفلسفي العربي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والاهتمام البيزنطي المستحدث بالدراسات الكلاسيكية على يد فوتيوس (Photius) وأريانس (Anthas) هو أمر مهم بالنسبة إلى الحائنين العربي والبيزنطي كليهما. لعل إهمال المادة الأفلاطونية عند العرب يعود، على الأرجح، إلى انتماءات الأرسطية على نحو ما يمثلها أبو بشر متى وتلميذه الحارابي، أما الوضع في بيزنطة فمن الممكن تفسيره تفسيراً مقبولاً في إطار رد الفعل عند أهل الفكر البيزنطيين لحركة الترجمة اليونانية العربية ولعله من المناسب أن نتبع الملاحظة يسؤال: في ما إذا كان الأمر التالي هو مجرد مصادفة، وهو أنه يكاد لا يوجد أي تلاخل (بامتناء القليل الخاص بهاليونس وفيوسكوريلس وأناطوليوس بين الحدة للأعمال العلمانية في البليوتكا التي أعدها فوتيوس وتلك التي ترجمت إلى العربية، في مقابل الفرق الشاسع في الوضع الخاص بالمخطوطات اليونانية التي نسخت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ويتوجب على البحوث

(٩١) فـرـيـسـيـنـيـر: "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 93 (1973), p. 33

بعد الأساطير عزّلت الدراسات الفكرية في القسطنطينية «ولم يعد إسلامها في برطية حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، إذ يبدو أن مثل هذا الإحياء يبدو أنه يعود إلى البعث إلى قرعة في تقليد إنجارات العرب»

العسقلانية أن تعنى عناية جدية بقضية الجدلية بين البحث العربي في بغداد في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وبين النهضة في القسطنطينية. على أنه يمكن أن يمتدح على نحر احتياطي أنه ثمة من الأسس ما يؤدي إلى القول بأن حركة الترجمة اليونانية - العربية كانت ذات صلة هروضية ومباشرة بـ «الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» إضافة أيضاً إلى إحياء العلوم القديمة في بيزنطة بعد رعب «العصر المظلم»، هير التقليد العلمي العربي في العالم الإسلامي الذي كان يرماء.

خاتمة

إن الترجمة هي دوماً نشاط ثقافي إبداعي فهو يتساوى مع وضع كتب «أصيلة» وكل ما يتصل بالترجمة له، بالنسبة إلى الثقافة المتلقية، صلة ومعنى يحتلمان عما هو قائم عند الثقافة المانحة. فالفرار بترجمة شيء ما وتقرير الوقت وما الذي يُترجم فيه وكيف يتم ذلك وتقبل الشيء المترجم – كل هذا تقره الثقافة المتلقية ومن ثم فهذه جميعها لها هدف بالنسبة إلى هذه الثقافة. والمثل البعيد الذي نقدمه، مع أنه لا يمت إلى الموضوع بصلة، ومن ثم فإنه يمثل الوضع، وهو ترجمة غلّان (Galland) المرسيّة لـ ألف ليلة وليلة أو ترجمة فيرجيرالد (FitzGerald) الإنكليزية لدربايعات عمر الخيام فهاتان الترجمتان ترمزان إلى لحظات إبداعية في الأدبين الفرنسي والإنكليزي وليس في الأدب العربي أو الفارسي

فمن هذا المصطور نجد أن حركة الترجمة اليونانية – العربية كانت دلالة مميزة كما كانت إبداعاً أصيلاً هلى نحو تمثله دراسة الحديث أو تفسير القرآن الكريم أو حتى «الشعر» الحديث الذي عرفته تلك الفترة^(١). من المؤكد أنها كانت تركز إلى الصوص

(١) I. Sahn, «The Appropriation and Subsequent Nature of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement», *History of Science*, vol. 25 (1987), p. 226

اليونانية ذات التقليد الكلاسيكي على نحو ما، ومن المؤكد أيضاً أن ملامح في الحديث وفي الدراسات القرآنية وفي جميع العلوم الإسلامية الأخرى كانت تحوي أيضاً عناصر من الوثنية العربية واليهودية والمسيحية والمنوسية والهندوسية (الهندوكية) إلخ... وباختصار من التقاليد والأديان والثقافات التي سبق وجودها في المنطقة وما وراءها - على نحو ما وثقته البحوث الغربية بمدينة خلال القرنين الماضيين. ومن ثم فإن المرء يأمل أنه عند نهاية القرن العشرين [الكتاب وضع سنة 1٩٩٧] أن يكون التمسيم التاريخي قد نال حظه من النقد البناء إلى حد أنه يقدر قول إدوارد سعيد في العبارة التي استعملها في أول الكتاب بأن «جميع الثقافات متداخلة وأحدتها في الأخرى؛ وليس منها أيها مفرد وظاهر، وذلك بسبب الإمبراطورية على نحو جرثومي». والمسألة هي أن تفسر الطريقة التاريخية الخاصة التي سلكتها العناصر الأساسية المتباينة حتى تم اندماجها في الصورة الحضارية الأحيلى التي تقوم بدورها. الأساس هو في التفاصيل - فمن جهة يتوجب علينا أن نشيت من الأسباب التي أدت إلى هذا الدمج في زمن ومكان خاصين، ومن الجهة الثانية، على عكس ذلك، كي تفسر غياب مثل هذا الدمج في مكان آخر بالرغم من توفر العناصر نفسها توفراً مظاهرياً^(٢١).

٢١. يندعرج «عسل حلال من العرجبة الرصعة». ومن ثم فليس ثمة في تسمية صمى النمل من اليونانية إلى العربية، على نحو ما يدلل هو، «سيلة» - وهو تعبير (حد) ينطوي على معنى دومى - وأنتمل أن أتمل على الاسم الذي يد، على طبيعة المتبقية، اخلال لمحتج صاسي مبكر وتقليد الملطي والملطي العربي وكلمة «سيلة» هي الحد المألوف لستعماله على أيدي الباحثين للإشارة إلى هذه المسألة بابل الكلمة «Amesim» (أتمس أو أمسيلة) في عنوان المقال الذي رسمه:

P. Kuntzsch, «Über das Frühstadium der Arabischen Aneignung Antiken Ostens», *Journal*, vol. 26 (1975), p. 269.

دون أي نقاش ظاهري حول اختيار الحد.

(٢١) لـبائل العاملات المسيحية لصبوا حول تاريخية المعلوم في: A. I. Sabra, «Dating Arabic Science. Locality versus Timeline», *Isis*, vol. 87 (1996), pp. 654-661.

والمثل الممتاز لمثل هذا هو الأحجية القديمة وهي أن المجتمع الهيرزنطي، مع أنه كان ناطقاً باليونانية والورث المباشر لثقافة اليونانية لم يبلغ قط مستوى التقدم العلمي الذي عرفه المجتمع العباسي واضطروا في ما بعد، إلى أن يقل من العربية أفكاراً هي التي تعود في نهاية المطاف إلى بلاد اليونان الكلاسيكية^(٣). وفي مثل هذا التحليل من المتوجب أن يوضع شئنا الأفراد أيضاً في النظرة إلى الموضوع. وقد أشرت في البدء (المفصل الأول) إلى أن

« حيث يرى أن البحث التاريخي ذاته هو أساساً وأرجحة معينة ومثل هذه النظرة ترمي إلى تعميق الرأي الأسبق لـ S. D. Gonton في «Between Hellenism and Renaissance - Islam. The Intermediate Civilization», *Islamic Studies* vol. 2 (1963).

والذي قال: «يرتبط علينا أن نتعامل مع كل فترة تاريخية وحدها»، من TTA إلا أنه عاد فاحتس ثلاث فترات فقط من هذا النوع. إن صياغة الهدف صحيحة، لكن التقيد إلى أزمة فيه الكثير من عنصر الضميمة، ومثل ذلك من عصر اعتبارها شيئاً ما (٣) إن فيها مستقراً للتاريخ الذي يعتمد على معاهيم أسلمية مثل الجسد البشري أو الروح لتصور وتوضيح العمليات التاريخية، لا بد أن يجد نفسه في وضع محرج، ولا يسكت ملاحظة المورخ البيروني أفلانيس التي واحد من هذه الحالات التي لا يحصل عليها إلا من سخرية التاريخ وحده، ينسب أفلانيس هجر المثلث السياسي كسرى الأول قوشروان من فهم الفلسفة اليونانية إلى القيم الثابتة للثقافة اليونانية التي ادعى أنها لا يمكن أن تترجم أو تعاط عليها فهي لغة غريبة وتكون العبارة كلمة من حيث إنها ليست بدلت للثقافة» انظر:

« J. M. D. Agathias, *Agathias Myriaceae Historiarum Libri quinque* edited by Rudolph Keydell, Corpus fontium historiarum Byzantinae v. 2 (Berolus: W. de Gruyter, 1967), p. 77, and J. P. Daneau, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IVe - VIIe siècles)» dans Pierre Guilan et Yves Jean Rieu, eds., *Mélanges offerts à René Crozet* - à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves..., 2 tomes (Peeters Société d'études médiévales, 1966), tome I, p. 13.

إلى الذي تشبّه من الوثائق التي جُمعت في شأن هذه الدراسة هو أن سياسة هذا الملك بالفت، والنشاط الذي تمتع به بإله في العناية بتطويع الترجمة، كانتا مرحلة رئيسية في سبل التاريخ المتضمنة التي تنص بها الأمر إلى حركة الترجمة اليونانية - العربية. لقد أبيت بذلك أن أفلانيس كان منتظاً وأنت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى الانتهاء بترجمة الثقافة اليونانية العلمية، على يد أجداد أفلانيس نفسه

سرجيوس الراشعي ويوثيوس اللذين كانا في موقعين مختلفين من انتشار الثقافة اليونانية في القرن السادس الميلادي فكّرا بمشاريع لترجمة الفلسفة والعلم على ما عُرفا في فلسفة أرسطو ووضع الشروح لها = أي جماع المعرفة كما فهمت في البحوث الإسكندرانية في عصرهما^(١). كانت الفكرة مغفلة لهما من حيث إنها أفرقان؛ أما أنهما فشلا فدلّيل على أوضاع محيطهما غير السلائمة.

ومن ثم فإن حركة الترجمة اليونانية = العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ الميكر الاجتماعي والسياسي والأيدولوجي للدولة العباسية، الذي كان عنصراً أساسياً فيها. ففي التحليل النهائي وبعد عرض جميع الأحوال الضرورية التي كانت قائمة في حلفية الوضع، تتساءل عن العوامل العارقة التي تشرّت لجميع القرارات السياسية التي أقرها الخلفاء والنتيجة الحاكمة (الفصول الثاني - الرابع)، ولجميع العوامل الاجتماعية وحاجات العمل العلمي التي فصلت (العصائل الخامس والسادس) أن تعمل في واقع الأمر على نحو أنتج حركة ترجمة لم يسبق لها مثيل، وأن تؤدي إلى قيام فترة من أعظم الفترات إنتاجاً وأكثرها تقدماً في التاريخ الإنساني بعمامة والتاريخ العربي على وجه الخصوص.

يبدو أن جوهر القضية يعود إلى قرار المنصور أن يقيم وضعاً اجتماعياً جديداً في بغداد عبر فكرة عبقرية لإنشاء مدينة جديدة. وكان معنى هذا أصلاً أنه منح نفسه حرية التصرف بأن يبدأ كل شيء من جديد، وذلك بتحرير نفسه من قيود جاءت من

(١) انظر D. Guir, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad», *Der Islam*, vol. 60 (1983), section 3.

الوضع السابق، ومن البين أن هذا هو السبب في أن الثورات تسنّى ثورات، إلا أن المصور يبدو أنه أدرك هذه الخاصية الجوهرية وسار بها مساراً أوفى، فقد عزز مكاسب ثورة الأسرة والثورة الاجتماعية وأنهى أي معارضة في المستقبل عبر إنشاء موقع جغرافي جديد حيث كان باستطاعته أن يُقزلب الوضع الجديد بحسب شروطه الخاصة^(٥). وتحرره من الوضع القائم لم تكن دلالاته تعظيم القوة السياسية لبعض الفئات والأحزاب عبر بقية المجتمع الإسلامي فحسب، بل أيضاً القضاء على البنى الأيديولوجية التي كانت كل فئة سياسية تبتتها على أنها مركزها الفكري، والتي كان بإمكانها عبر الوقت وبسبب من التحصن لاحقاً أن تصبح حصناً لبنى أيديولوجية أخرى، وأن تعيق التقدم على ما ولد المتصور.

وعلى وجه التخصيص إن وضع القضايا الأموية المركزة على القبليّة العربية الجاهلية، مهما كانت مفيدة بالنسبة إلى النجاح الأصلي للفتوح الإسلامية، كانت قد ألت، حتى قبل سقوط الأسرة إلى حصص للعمل النافع إذ إنها عادت إلى نموذجها الجاهلي من النزاعات القبليّة. يشهد على ذلك نقل العاصمة الفعلية، على يد آخر الخلفاء الأمويين مروان الثاني (حكم ١٢٧ - ١٣٢ هـ/ ٧٤٤ - ٧٥٠م)، من دمشق إلى حران حيث كان يمكن أن يعتمد على تأييد

(٥) أما أن تعيق هذا الأمر انتهى إليه بعد تجارب فاشلة حاول فيها العباسيون أن يقيموا حاضرتهم الجديدة قبل أن يستقر الأمر بهم في بغداد. انظر مقالة J. Lassner, «al-Fāshimiyā» in: *The Encyclopedia of Islam* 9 vols., 2nd ed. London: E. J. Brill, 1960), vol. 3, pp. 261-266, and Hugh Kennedy, *The Early Arab Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1981), pp. 86-88. إن فان إس يؤكد تماماً أن إنشاء بغداد كان نقطة انطلاق في تاريخ الإسلام السياسي ينقسم ' 2 und 3. Jand Van Es, *Theology and Gesellschaft im Frühen Islam, 6 vols. Jahrhundert Hedsche. Eine Geschichte der Religionen im Frühen Islam*, 6 vols. (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, pp. 3-4.

حيث يروفاً وإشارات بايديولوجية

العرب القيسيين ضد حصومه السياسيين من القبيلة العربية كلب
 المقيمة في جنوب سورية وفلسطين. فالثورة العباسية والانقال إلى
 بعداء يذل كل هذا ولم يكن ذلك، بطبيعة الحال، في القضاء
 على المنافسة بين نيس وكنب ولا بالقضاء على القبيلة العربية من
 الجبهة الأخرى، بل بجاء التبدل بسبب نقل السلطة من مركزية
 المسرح ومن مجال الشباين الكبير في الحضرة السياسية
 والاجتماعية. وقد تزامن مع القضاء على التركيبية السياسية
 والاجتماعية الأموية القضاء على أية تنظيمات أيديولوجية كانت
 تنفخ العون منها. وهذا لا يعني أن الأيديولوجيات الأموية، مهما
 تنوعت سبل تصنيفها، كانت بالضرورة معارضة لحركة ترجمة
 وملابساتها الثقافية (ولو أنني ارتأيت في الفصل الأول) أن استمرار
 صيغ الحياة الفكرية البيزنطية في دمشق كان من المحتمل أن يكون
 عاملاً متجّطاً (ولكن القضاء على البنى الثقافية البيزنطية كان يعني
 القضاء على أية جماعات سلطوية (مثل المؤلفين الأمويين
 البيزنطيين، أو أحزاب أو فئات لها مصلحة في بعض مراكز
 أيديولوجية التي كان من المحتمل أن تقاوم تطورات جديدة مثل
 حركة ترجمة). وهذا يشر للعباسيين الأوائل - وللمنصور في
 الواقع - الحرية في تأسيس سلطته وصياغة أيديولوجياته الخاصة
 به. ومثل هذا الوضع يتلاءم تماماً مع سياسة المنصور في إقامة
 تحالفات سياسية مع فئات متباينة وموارنة القوة الواحدة ضد
 الأخرى وقد تنبه إلى هذا الجغرافي ابن الفقيه الهمداني (قابل
 الفصل الخامس) الذي تحدث عن هذه النقطة بالذات حوالي سنة
 ٢٩٠ هـ/٩٠٣ م.

«ولكن من جميل أمر ينداد أن السلطان آمن من أن يغلب
 عليها رئيس لبعض الآراء كغلبة الطالبين كثيراً بالشبهة على أمل
 الكوفة وذلك أن بعداء من مخالفي الشيعة من يقرن بالشيعة، وبها
 من مخالفي المعتزلة من يقرن بالمعتزلة، وبها من مخالفي الحوارج

من يقرن بالخوارج، فكل فريق يقاوم ضده ويدفعه عن أن يرونه^(٦).

ومن ثم فإن العنة الوحيدة المسيطرة في تعداد كات الأسرة العباسية، ولا يمكن بأي مقياس اعتبار هذا مصادفة. وإذا أنشأ بغداد وأسكنها العناصر التي كانت أيديولوجياتها تلغي واحتمتها الأخرى، أقتصر عن المركز السياسي الصفوة الأموية الخالية وهي القبلية العربية، ومنح نفسه حرية صياغة سياساته السياسية والثقافية الخاصة واستباق أية مقاومة لها، في المستقبل، من أية جماعة متنفذة اجتماعياً. إنه من الصعب أن يُتصور أن هذه العملية الباردة التي وضعت بين يديه جميع هذه الفوائد جاءت عن غير قصد. لكن مع خروج الأمويين غابت أيضاً الثقافة العربية على أنها مركز سياسي وأيديولوجي. ولأنها أقتصر، بسبب من طبيعتها أصلاً، أولئك الذين لم يولدوا عرباً، فلم يكن بإمكانها أن تقدم العون للمتطلبات المفصودة للأسرة العباسية بإقامة محالفات مع شركائها من مختلف الفئات الإثنية وإرضائها؛ والذي حُوّض عنها كان الثقافة العربية، المؤسسة على اللغة والتي كان باستطاعة الجميع المساهمة فيها.

وإذا تم إعداد المسرح على هذا الأسس، تصبح جميع العوامل التي يبحث في القسمين الأول والثاني فائدة، وفي الحقيقة، ذات معنى. وفي هذا الإطار يصبح تقبل المنصور للأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية ممكناً وفقاً دلالة، على نحو ما كان من تأسيس حركة الترجمة المعاصرة له. وإذا أتبع لهذه العملية أن تنطلق

(٦) انظر أحمد بن أحمد بن الفقيه القماني، كتاب البلدان، مطبوع مصر من المكتبة الرسولية في مشهد رجم ١٢٢٩، إصدار طراد سرمن بالمشاور مع علماء الدين حم حوشا، عازن حمادي ولحمكهارد تومبارد، سلسلة ميراث التراث (الكتاب الانتخابي: جبهة الفركموت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م)، ص ١٠٥، و Van Ess, *Ibid.*, vol. 3, p. 9.

فإنها سارت لمدة تتجاوز القرنين مسيراً ذاتياً بسبب من الأسباب
الثابتة والتاريخية التي يُبحث في العصور السابقة

وبالنسبة إلى ما يعنى به الإسلام من حيث إنه دين، والدي
أعني بالإسلام هو ما يحويه القرآن الكريم وصلة النبي محمد ﷺ على
ما نقلها وفشرها جميع الذين اعتبروا أنفسهم مسلمين أيام الثورة
العباسية، فإنه أمر أساسي أن يُدرك أنه لم يكن ثمة شيء في الإسلام
على ما فهمه جميعهم بالرغم من الخلافات الهامة إلى درجة كبيرة
بالنسبة إلى مقاييس الإيمان الصحيح وشرعية زعامة الأمة - مما يمكن
أن يعتبر متناقضاً مع النظرة الواسعة لتصور العالم التي كانت البنية
العباسية تمرّزها. إن ردود الفعل التي يمكن تفضيها بالنسبة إلى حركة
الترجمة فيما كانت تسير فهدماً كانت، من حيث الباحث عليها،
اجتماعية أو سياسية أو فكرية ولم يكن لها محتوى عقدي (الفصل
السابع). وإن كان ثمة شيء فإن الأساس بين أهل الفكر، على اعتبار
النسبة المئوية، كان إما موقفاً مسانداً للهلونية أو موقفاً لا مبالياً بالنسبة
إلى العلوم المترجمة. وقد حدث في القرون التي تلت أن وقف
بعض أفراد من العلماء، وفي أحوال نادرة، جاء ذلك على يد
عناصر من المؤسسة الدينية في مختلف الدول الإسلامية، موقفاً
متناقضاً لبعض العلوم المترجمة أو لأكثرها، وذلك لأسباب خاصة
وهي التي يجب أن نتحصى في كل حالة. ولكن هذه العناصر لم
تكن موحدة على نحو خاص في مشروع مضاد على أسس عقديّة،
ولا تحدد مقاومتهم «المقاتلة الإسلامية» حتى داخل مجتمعاتهم،
دع عنك أمر جُماعها (انظر الفصل السابع).

إن تراث حركة الترجمة في المجتمعات الإسلامية كان بالغ
العمق ومتعدد التواصي، إلا أنه من الخطأ تاريخياً أن يُحدث عنها
في معزل عن التقليد العلمي والفلسفي العربي الذي كان يمزجها
طوال فترة وجودها. يتوجب على الواحد أن يتجنب خلق الانطباع
خاطيء بأن الترجمات إنما تُفقدت في دور تلقى كانت السبب في

تطوير التفكير الفلسفي والعلمي العربي خلال دور ثال ثم فيه قيام هذا التقليد (انظر الفصل السادس). وفي الجهة الأخرى، فإن هذا الكتاب ليس كتاباً عن العلم والفلسفة العربيتين، يمد هذا التوضيح أصبح من الممكن التعرف على ما كان خاصاً بحركة الترجمة من حيث هي.

إن الإنجاز اللغوي الحاسم لحركة الترجمة اليونانية العربية كان أنها أنتجت أدباً علمياً عربياً مع المفردة التقنية لما حوته من مفاهيم، ومثل ذلك يقال عن لغة معرفة (koné) رقيقة وهي التي كانت أداة ماسية للإنجازات للبحث في الجماعات الإسلامية في الماضي والتراث المشترك للعالم العربي اليوم، وليست أهميتها للغة اليونانية أمل إثارة للإعجاب لم يكن دورها أنها جمعت للأجيال التالية، في ترجمات عربية نصوصاً يونانية مفقودة وتقاليد خاصة بالمخطوطات المتوفرة أدهى لأن تعتمد فحسب، بل لأنها قدمت خدمة أخرى، بسبب الطلب الذي أوجده للأعمال العلمية اليونانية، لحفظها باليونانية أيضاً، إذ سرّعت نقلها في نسخ من الخط الكبير إلى الخط الصغير (انظر الفصل السابع).

وعلى مستوى أرحب وأعمق من حيث الأساس فإن أهميتها تكمن في أنها أوضحت، وللمرة الأولى في التاريخ، أن الفكر العلمي والفلسفي شأن عالمي^(٧)، لا يرتبط بلغة أو ثقافة خاصة.

(٧) يعود هذا إلى W Jaeger الذي دعا حركة الترجمة «أول فصل من فصل تاريخ المعرفة الدولي الذي عرفه العالم». في W Jaeger «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften» *Inter Nationes* Berlin, vol. 1 (1931), p. 93b.

لما كان الحصول على هذا الكتاب غير ممكن، لقد طلبت من G. Endress «Die Wissenschaftliche Literatur» dans *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols (Wiesbaden: Reichert, 1992-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Giese (1987), note 43, p. 423.

وهر بطور، أعلنا عن Jörg Kremer

فرب تم للثقافة العربية التي صاها المجتمع العباسي المبكر أن
 تؤول تاريخياً عالمية الفكر العلمي والفلسفي اليوناني، فإنها زوّدت
 النموذج وبنيت السبيل لتطبيق هذا المفهوم لاحقاً في بيئة
 اليونانية والغرب اللاتيني: في بيئة في كلا الأمرين، في تصور
 لومزل «الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» في القرن التاسع وفي
 النهضة في أيام الأسرة الباليولوجية (Palaeologues) وفي الغرب في
 الأمرين، في ما سماه هاسكينز (Haskins) نهضة القرن الثاني عشر
 وفي النهضة الأصلية في ما بعد

الثبت التعريفي

١ - حرب الأيقونات (*Wars of the Iconism*): حركة قامت في الكنائس الشرقية في القرن الثامن وكانت ترمي إلى التخلي عن الصور والأيقونات التي ترمي الكنائس صمثلة السيد المسيح والمذراء والقديسين فقد اعتبر هذا الأمر نتيجة التأثر بالوثنية اليونانية القديمة وتزيين الهياكل بتماثيل وصور للآلهة. ويرى بعض الباحثين، ومنهم N. Zenov في كتابه *Eastern Christendom*, London, Wardenfield and Nicolson, 1961, p 86 أن مثل هذه الحركة تأثرت بالإسلام الذي لا يضع صوراً أو تماثيل قطعاً في المسجد.

٢ - اليعاقبة (*Jacobites or Monophysites*). هم العائلون بالطبيعة الواحدة المتعلقة بالمسيح على الأرض. إذ يرى أتباع هذا المذهب أن الطبيعة الإلهية في المسيح (كونه ابن الله) والطبيعة الإنسانية (كونه قد ولد) اتحدتا معاً وأصبحتا طبيعة واحدة. وهذه كانت مخالفة للرأي المخلقيدوني الرسمي الذي يقول بأن الطبيعتين ظلتا منفصلتين وأن المسيح كانت له، وهو على الأرض، طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية. وتعود تسميتهم باليعاقبة إلى محقوب البرادعي (ت ٥٧٨) الأسقف الذي أماد إلى الكنيسة ورجعها وأتباعها نشاطاً وحيوية أثناء توليه رعاية الحركة في المنطقة الشامية من الدولة البيزنطية في القرن السادس.

٣ - النساطرة (Nestorians): كان نسطوريوس بطريركاً على القسطنطينية سنة ٤٢٧. وقد أدخل إلى المسيحية خلافاً جديداً لما ارتأى أن المسيح كان حقاً له طبيعتان، لكن هاتين لم تكونا متساويتين - فالإلهية هي المتميزة. فهو في هذا يحتل من الآخرين. وأتباعه يسمون النساطرة.

٤ - الزرواسترية أو الزرادشتية (Zoroastrian) هو الدين الذي دعا إليه زرواستر (ح ٦٦٠ - ٥٨٣ ق.م.). وقد عاش في بكتريا وهو الذي يعتبره الفرس القدماء نبيهم. ودعوته تندخس في أن الكون فيه قوتان الخير والشر يمثلهما على التوالي أزمزدا وأفريمان، والخصومة بينهما مستمرة. وقد جمعت تعاليم زرواستر في كتاب اسمه أفستا (Avesta)

٥ - الملكيون (Melkites) في السنة ٤٥١ عند المجمع المسكوني الأكبر في تاريخ الكنيسة في مدينة خلقيدونية. (كان هذا المجمع الثاني يعقد في خلقيدونية فقد عقد المجمع السابق سنة ٣٢٥) وأوضح أن المسيح، وهو على الأرض، قد اتحدت فيه الطبيعتان الإلهية والإنسانية لكن: بدون الانحام وبدون الامتزاج وبدون الانقسام وبدون الاتصال. وفي هذا، وهو الرأي الذي أخذت به الدولة البيزنطية، يحتل البهاقية والنساطرة. ولأن الدين قبلوا بهذا الأمر كانوا هم المؤيدون للملكية سموا «الملكيتين».

٦ - فهديراتي (Fohdierati): القبائل العربية التي كانت ترتبط بالإمبراطورية البيزنطية في حلف أو بمعاهدة تعقد بين الإمبراطور القائم في الحكم وبين ملك (أو ملكة) القبيلة أو زعيمها على أن يؤدي الأخير خدمات عسكرية (دفاعية خاصة) للإمبراطورية لقاء حرن (مالى أو موال) من الدولة. وكانت المعاهدة تنتهي أجلها عند وفاة أحد الطرفين الموقعين عليها. وعندئها تبدأ مفاوضات جديدة لتعقد معاهدة من جديد.

٧ - الخلقيدونيون (*Chalcedonian*): أتباع المذهب الخلقيدوني (الأرثوذكسي) الذي أقر نهائياً أن المسيح كان له وهو على الأرض طبيعتان. التسمية جاءت من المجمع المسكوني الذي عقد في حلقيدونية عام ٤٥١م.

٨ - القبطية (*Coptic*): كتابة تطورت عن الهيروغليفية القديمة في أواخر عهد الإمبراطورية المصرية، وعلى وجه التقريب عدد الفتح الأثرورية والفارسية واليونانية لمصر. وهي تبسط حتى للكتابة الهيروغليفية المتوسطة. وقد أصبحت تدريجياً لغة الكنيسة المصرية القبطية (الأرثوذكسية) بعد دخول الإسلام واللغة العربية إلى مصر. لكنها ظلت الكتابة المستعملة، حتى في الدواوين، إلى وقت طويل بعد ذلك.

٩ - السفسطائي (*Sophyst*): أصلها التعريف بالمدرس (الذي يتقاضى أجراً على عمله) وكان يقوم بتدريس الفلسفة والمطق في بلاد اليونان القديمة. وقد كان لجماعته الفصل في تعليم قوانين التفكير، فهم بذلك سابقون لهذا الكتيبة سقراط ومطق أرسطو. وقد ذُهِبوا في ما بعد على مناقشة أية قضية لها وعليها، ومن هنا جاءت تسميتهم (التي تعني الشُتاجر بالذكاء).

١٠ - المانوية (*Manichaeism*): عاش ماتني (ح ٢١٦ - ٢٧٦م)، وهو فارسي كان يقول بأن الكون تسيطر عليه قوى متخاصمة من الخير والشر، التي احتلعت بشؤون العصر (أي عصره). وقد انتشرت المانوية في حوض البحر المتوسط وكان لها أتباع كثير. وقد اختفت آثارها في الغرب في القرن السادس الميلادي، أما في المشرق فقد ظل لها أتباع حتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

١١ - الماركونية (*Marcionism*): والداعي إليها مرقيون (Marcion)،

هي نزعة من نزعات الموسمية التي عرفت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وكانت نزعاتها تمتد على العموم بالتوفيق بين المسيحية والهلينية. لكن لم تكن كلها تنبع أسلوباً واحداً، ومن ثم فقد تباينت في ما بعد. يضاف إلى المانوية والمركونية فئة ثالثة تزعمها بردهسان. وهذه طلت نشطة في منطقة المشرق العربي حتى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

١٢ - الليتورجية (Liturgy) : الاحتمال بالقبول الإلهي عند المسيحيين، مع تفاوت بين المذاهب المختلفة

١٣ - الهرطقة (Heresy) : كلمة يونانية الأصل معناها الكفر أو المحرود في الدين. وقد أطلقتها الجماعات المسيحية الواحدة على الأخرى إذا اختلفت في الرأي المفسر للمعتقد.

١٤ - الصابئة (Sabaites) : طائفة قريبة من المسيحية، كان للمجوس دور كبير في عقيدتها، ومن ثم جاء اعتماد علمائها بالتنجيم والفلك. وقد كان لعلمائها دور في البلاط العباسي في الفترة المبكرة على وجه الخصوص.

١٥ - مركبات الترجمة (Complexes of Translation) : يقصد المؤلف بذلك الأساليب التي عولجت بها الترجمة إلى العربية في عصر الترجمة العباسي.

ثبت المصطلحات

Phellenium	إندخ (أو تايده) النخيه
Zoosarcinae	شجاع ..رواشر
Monophosates	شجاع الصيغة الواحدة المائلة بالانحداء الفاء هي الصيغة الإلهية والإنسانية هي المسيح وهو على الأرض (يوسفون الجانية أيضا)
Orthodoxy	الأرثوذكسية التسمية رسمية للغة التي تقبل بقصد الطيخين في المسيح على الأرضي
Paper-knot	أصناف الورق (التايده)
Exclud + Data	الأصول لإكليليس
Causes of Plants	أصول النبات، نشأه إلى العربية إيراهيم بن الجوتش السعدي
Avesta	نص (كتاب الزرواسترين المقدس)
Organon of Aristotle	الأورغانون لأرسطو (كتاب في المنطق)
Pahlavi	المهلوية (اللغة الفارسية في القرون الميلادية الأولى استخدمت رسميا أيام الدولة الساسانية ٢٢٤ - ٦٢٦م)
Tirmidhi	ترميدوم (المسند أو المجموعة الثالثة التي تشمل الفلسفة والمنطق واللاهوت)
Algebra	الجبر (اسم السرائدي في القرن ١ هـ / ١٠م)
Gadef / Diacritics	الجدل
Al-jadalyyyin	الجدليون
Ca lan	الجدري (نسبة إلى جسر البرمكي)
Suwanis Ale-andronorum	سوانج الإسكندراني
(M) [Inacule]	الحرف الصغير المكتوبة الحرف الغربي الذي بدأ استخدامه في القرن التاسع الميلادي في برطبة

المعرف الكبير الذي كان مستخدماً للكلمة اليونانية حتى القرن التاسع الميلادي	
(U) [iscala]	الحكمة الشرقية
Eastern Philosophy	فيلسوف (كتاب ديني زرواستري)
Denkard	دوس = تلمذ (كتاب ديني مقدس عند قدماء الفرس)
Dinawast	زند (فرسية بالكتابة الفارسية لكتاب الأساطير مع الشرح)
Zand	المنسكينية (اللغة الكلاسيكية المقدسة) قدماء الفاروس
Sanskrit	ملهي / ملهي نسبة إلى أسير من العشيرة الطاهريّة
Talhi/Tahri	علم الكلام
Islamic Theology	كتاب العقائد (الموسم إلى زرواستر)
Book of Natansar	كتاب النصيحين لأردشير
the Two Pieces of Ardeshir	كلامي (أي الملل في علم الكلام في الإسلام)
Theologian	الكرديونية (المنزوعة أو المنسوبة الزمانية في المعرفة بحسب التقسيم اليوناني القديم وتشمل الحساب والهندسة والفلك ونظرية الموسيقى)
Quadrivium	العلم الرباعي (وقد توسم السورياتية)
Synac	المتاويون
Manicheans	المتاوي والسريانية
Synac-speaking	

المراجع^(٥)

١ - العربية

كتب

الأي، أبي سعد منصور بن حسين نشر البر تحقيق محمد عبي
قرنة؛ مراجعة علي محمد الجاوي. القاهرة: الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ١٩٨٠ - ١٩٩٠. ٧ مع.

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. عيون الأتياء في
طبقات الأطباء. تصحيح امرؤ القيس بن الطحان؛ تحرير
أوعست مولر القاهرة. المطبعة الوهبية، ١٢٩٩ هـ/
١٨٨٢ م. ٢ مع.

ابن أبي طاهر طيمور، أحمد. كتاب بفناد. تحقيق هـ. كلر.
ليبرج: هراسونفتر، ١٩٠٨. ٢ مع.

ابن جليل، أبو داود سليمان بن حسان. طبقات الأطباء
والحكماء. تحقيق فزاد سيد. القاهرة: المعهد العلمي
الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٥٥. (مطبوعات المعهد العلمي
للأثار الشرقية بالقاهرة. نصوص وترجمات؛ ح ١٠)

(٥) هـ: هناك توزيع المراجع إلى عربية واجنبية، خلافاً للتصويب الواردة في
الكتاب الأصلي

- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون ط٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة. تحرير مونس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٥٢.
- . — . أعيدت طبعته سنة ١٩٧٢.
- اس سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الشفاء المنطق والجدل. تحقيق أحمد فؤاد الأهرائي. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٥.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. أدب الكاتب. تحرير ماكس غرونرت. لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٠.
- . كتاب الأنواء. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النمائية، ١٩٥٦.
- . كتاب عيون الأخبار. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥.
١٩٣٠. ٤ ج.
- . — . أعيدت طبعته سنة ١٩٧٣.
- ابن كثير، أبو العلاء اسماعيل بن عمر. البداية والنهاية في التاريخ. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩ = ١٩٣٩. ١٤ ج.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. كتاب طبقات المعتزلة = *Die Klassen der Mu'taziliten*. تحقيق مؤسسة ديفلد = فلرو. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١. (النشر الإسلامية ج ٢١)
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يحيى. تجارب الأمم. تقديم ليوني كيتاني. لندن: مطبعة بريل؛ لندن: لوزاك، ١٩٠٩ = ١٩١٧.
- ابن نباتة، أبو بكر محمد بن محمد. شرح العمون في شرح رسالة ابن زيلون. تحليل محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المكر العربي، ١٩٦٤.
- ابن التديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. الفهرست = *Katab al-*

Fihrist. تحرير عوسناف قلوغل. لبيزيع: فوغل، ١٨٧١ - ١٨٧٢. ج. ٢.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. الإمتاع والمؤانسة. تحرير أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٥١.

ص. ص. بيروت: [د.ن.د.]، ١٩٥٥.

— . مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن الممجد. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، ١٩٦١.

إنبال، عباس. عثمانان إنويخت. طهران: [د.ن.د.]، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م. (رايان قا فارهاتحي ايران، ٤٣)

الأندلسي، أبو القاسم ساعد بن أحمد. طبقات الأمم. تحرير لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة: مكتبة الهبة المصرية، ١٩٤٦.

البيضاوي، عبد القاهر بن طاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠.

— . ط ٢. بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٧.

البیهقي، إبراهيم بن محمد. المحاسن والمساوی. وقف علی طبعه فريدريك شوالي. فيسن: ريكز، ١٩٠٢.

النعالي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. غصن الخاضع. تقديم حسن الأمين. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

— . م. عبد الحميد. ط ٢. القاهرة [د.ن.د.]، ١٩٥٦، ٤ مح.

الجباص، أبو عثمان عمرو بن بحر. الناج في أخلاق الملوك. تحقيق أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤.

- الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد عارون، القاهرة: البابي، ١٩٣٨ - ١٩٤٥، ٧ ج.
- رسائل الجاحظ، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالتفايا ووفعت بيلكه الكليسي، استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ = ١٩٤٣، ٢ مج.
- حجرة بن الحسن، الأصفهاني. تاريخ سني ملوك الأرض والأشباه. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. إرشاد الأريب إلى معرفة الأريب. تحقيق داود صمونييل مارغوليوت. لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ - ١٩٢٧، ٧ مج.
- الحوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. مفاتيح العلوم. تحرير ج. فان هلوئين. لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٥.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. دول الإسلام. حيدر اباد الدكن: دائرة المعارف، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. ويلييه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أمل الإيمان في الرد على منطق اليونان لثقي الدين بن تيمية. تحقيق علي سامي الشار. القاهرة: مكتبة المعاصري، ١٩٤٧.
- الصابي، أبو الحسين الهلال بن المحسن. رسوم دار الخلافة. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٧٧.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق ميخائيل جان دوغويه. لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١، ١٥ ج.

عهد أردشير، تحقيق وتقديم إحسان عباس، بيروت، دار صادر،
١٩٦٧

الشمطي، أبو الحسن علي بن يوسف، تاريخ الحكماء: وهو
مختصر القزويني المسمى بالمستغنيات الملتقطات من كتاب
إختيار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس لوبرت،
ليزيغ ديريتش، ١٩٠٣.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق، وسائل الكندي الفلسفية،
تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار
الفكر العربي، ١٩٥٠ - ١٩٥٣.

ماكاري، رتشد يوسف، التصنيفات المنسوبة إلى فيلسوف العرب:
بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي، بغداد: مطبعة
العالي، ١٩٦٢.

المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق
عبد الميثاق أحمد فراج، القاهرة: عيسى البابي الحلبي،
١٩٦٠.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، كتاب التنبيه والإشراف،
تحقيق ميخائيل جان دوعويه، لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٣.

—، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق شارل بلا، بيروت:
الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ - ١٩٧٩.

المصري، علي بن رضوان، الكتاب النافع في كيفية تعليم صناعة
الطب، تحقيق وتعليق كمال السامرائي، بغداد: وزارة التعليم
العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث
العلمي العربي، ١٩٨٦.

اليقطيني، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعاقبة، تحقيق أم،
هاوتسما، لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٣، ٢ مج.

اليميني، نشوان بن سعيد الحميري، *البحور المعين*، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٤٨.

دوريات

سعيد، جميل، «محمد بن عبد الملك الزياد الوزير الكاتب الشاعر»، *مجلة المجمع العلمي العراقي*: المجلد ٣٧، الجزء ٣، ١٩٨٦.

طه، س، «التعريب وكبار المحررين في الإسلام»، *سومر*: المجلد ٣٢، ١٩٧٦.

العلمي، صالح أحمد، «العلم الاعرقي، مقوماته ونقله إلى العربية»، *مجلة المجمع العلمي العراقي*: المجلد ٣٧، الجزء ٤، ١٩٨٦.

—، «موظفو بلاد الشام في العهد الأموي»، *الأبحاث*: المجلد ١٩، ١٩٦٦.

مخطوطات

ابن فضل الله العمري، *أبو المباس أحمد بن يحيى*، *مسالك الأبصار في مسالك الأصهار*، مخطوطة آياصوفيا ٣٤٢٢.

ابن النقيه الهمداني، أحمد بن أحمد، *كتاب البلدان*، مخطوط مصور من المكتبة الرضوية في مشهد رقم ٥٢٢٩، إصدار مزاد سزغن بالتعاون مع علماء الدين جو خوشا، مازن عماري، واينكهارد نوييار، ألمانيا الاتحادية: جامعة فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، (سلسلة هرون التراث).

٢ - الأجنبية

Books

Afnan Soheil M. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* Leiden: E. J. Brill, 1964

Agathans, D. *Agathane Myrmæes Historiarum Libri quinque* Edited

- by Rodolphe Keydell. Berolmi W de Gruyter, 1967 (Corpus
funtum historie Byzantinae, v 2)
- Aristotle. *Generation of Animals*. Edited with Introduction by J
Brugman and H J Drossaart Lulofs. Leiden, E J Brill,
1971 - 1972 (Publication of the De Goeje Fund, no. 23)
- ar-Ruhawi, Ishaq ibn Ah. *Medical Ethics of Medieval Islam. With
Special Reference to al-Ruhawi's «Practical Ethics of the
Physician»*. Translated with an Introduction by Martin
Levy. Philadelphia [n pb], 1967 (Transactions of the
American Philosophical Society New Series, vol 57, pt 3)
- Ashtiany, Julia [et al] (eds) *Abbasid Belles - Lettres*. Cambridge,
MA. Cambridge University Press, 1990 (Cambridge History
of Arabic Literature)
- Ashtor, Elyahu. *The Medieval Near East. Social and Economic
History*. London. Variorum Reprints, 1978. (Collected
Studies, C579)
- Badawi, Abd al-Rahman. *La Transmission de la philosophie
grecque au monde arabe*. Paris. J Vrin, 1968 (Etudes de
philosophie medievale, 56)
- Baily, H W. *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*.
Oxford. Clarendon Press, 1943 (Ratanbai Kalkar Lectures)
- Baltussen, Han. *Theophrastus on Theories of Perception. Argument
and Purpose in the De Sensibus*. Utrecht. Universitat
Utrecht, 1993. (Questiones infinitae, v 6)
- Barral, J M (ed.) *Orientalia Hispanica*. Lugduni Batavorum. E J
Brill, 1974
- Baumstark, Anton. *Geschichte der Syrischen Literature Mit
ausschluss der Christlich - palastinensischen Texte*. Bonn. A.
Marcus und E. Weber, 1922.
- Beeston, A F L [et al] (eds). *Arabic Literature to the End of the
Umayyad Period*. Cambridge, MA. Cambridge University
Press, 1983 (Cambridge History of Arabic Literature)
- Bergstrasser, Gotthelf. *Humay ibn Ishak und Seine Schule. Sprach
- und Literaturgeschichtliche Untersuchungen zu den Arabischen
Hippokrates - und Galen - Übersetzungen*. Leiden. E J Brill,
1913
- *Humay ibn Ishak über die Syrischen und Arabischen Galen -
übersetzungen*. Leipzig. [n pb], 1925 (Abhandlungen für die
Kunde des Morgenlandes, v 17, no 2)
- *Neue Materialien zu Humay ibn Ishak's Galen -
Bibliographie*. Leipzig. [n pb], 1932 (Abhandlungen für
die Kunde des Morgenlandes, v 19, no 2)
- Bidawi, R J. *Les Lettres du patriarche Nestorien Timothee I. Étude
critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines*

du Couvent de Mâr Mârôn. Vancem. Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1956 (Studia e Tertio, no 187)

Bieberfeldt, Hans Hinrich (hrsg.). *Galenus' Traktat den Mischungen des Körpers Folgen in Arabischer Übersetzung*. Wiesbaden: F. Steiner, 1973. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 40, 4)

Burton, Muhammad ibn Ahmad. *Alberoni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Edited and Translated by Eduard Sachau. London: Trubner and Co., 1888. 2 vols.

———. New Delhi: S. Chand, 1964.

Bos, Gerrit (ed.). *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Bosworth, C. E. (ed.). *Iran and Islam. In Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

Bowen, Harold. *The Life and Times of Abū Ḥaṣṣam, the Good Vizier*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928.

Brock, Sebastian. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London: Variorum Reprints, 1984 (Variorum Reprint, CS199).

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur*. 2. Aufl. Leiden: E. J. Brill, 1943. 2 vols.

———. *Supplement*. Leiden: E. J. Brill, 1937 - 1942. 3 vols.

Browne, Edward Granville. *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*. Edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1979.

Burnett, Charles (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotle's Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*. London: Warburg Institute, 1993. (Warburg Institute Surveys and Texts)

The Cambridge History of Iran. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968 - 1991. 7 vols.

Vol. 4. *The Period from the Arab Invasion of the Sasanids*

Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad (eds.). *The Byzantine*

and Early Islamic Near East. *Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1)

Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. 2^{me} ed. Copenhagen. E. Munksgaard, 1944

Commentaria in Aristotelem Graeca. Edited by Consilio et auctoritate academicae Litterarum Regiae Borussicae. Berlin. G. Reimeri, 1882 - 1909

Corbin, Henry. *En Islam Iranien*. Paris: Gallimard, 1971 - 1972. 4 vols

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications, no. 37)

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basran Mu'tazili Cosmology*. Leiden, New York. E. J. Brill, 1994. (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 14)

Duval, R. *La Littérature syriaque*. Paris: J. Gabald, 1907

The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden. E. J. Brill, 1960-. 9 vols.

Endress, Gerhard (ed.). *Prophet Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer - Übersetzung*. Beirut: F. Steiner, 1973. (Beirut Texts und Studien, 10)

—— (ed.). *Symposium Graeco-arabicum II*. Amsterdam. B. R. Gruener, 1989

—— and Dimitri Gutas (eds.). *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*. Leiden, New York. E. J. Brill, 1992. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Nahe und der Mittlere Osten, 11)

—— and Remke Kruk (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences. Dedicated to H. J. Drossaard Lulofs on his Ninetieth Birthday*. Leiden. Research School CNWS, 1997. (CNWS Publications, vol. 50)

——. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*. Berlin, New York. W. de Gruyter, 1991 - 1997. 6 vols

Al-Farabi's Commentary and Short Treatises on Aristotle's De Interpretatione. Translated with Introduction and Notes by F. W. Zimmerman. London. Oxford University Press, 1981. (Classical and Medieval Logic Texts, 3)

Field, Philip M. (trans.). *The Abbasid Recovery*. Annotated by Jacob Lassner. Albany, NY: State University of New York

- Press, 1987 (History of al-Tahari, vol. 3. SUNY Series in Near Eastern Studies)
- Frey, Jean Maurice. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides maronites à Bagdad 749 - 1258*. Louvain. Secrétariat du Corpus SCO, 1980 (Corpus scriptorum christianorum orientalis, v. 420. Corpus scriptorum christianorum orientalis subsidia, t. 59)
- Forster, Robert and Orest Ranum (eds.) *Biology of Man in History Selections from the Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1975
- Gallais, Pierre et Yves Jean Riou (eds.). *Mélanges offerts à René Crozet... à l'occasion de son 70^e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves... Postiers*. Société d'études médiévales, 1966 2 tomes
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Studies on the Civilization of Islam*. Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston: Beacon Press, 1962. (Beacon Books on World Affairs)
- Gillispie, Charles Coulston (ed.). *Dictionary of Scientific Biography*. New York: Scribner's, 1970-1990
- Goldziher, Ignác. *Muslim Studies*. Edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber. London: Allen and Unwin, 1967
- *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*. Berlin: Verlag der Akademie, 1916 (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch - historische Klasse, Jahrgang 1915, no. 8)
- Goulet, Richard (dir.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989
- Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. 2nd ed. New Haven, CT, London: Yale University Press, 1987
- Griffith, Sidney H. *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth - Century Palestine*. Aldershot, Hants; Brookfield, VT: Variorum, 1992 (Collected Studies Series, CS380)
- Grundriss der Arabischen Philologie*. Wiesbaden: Reichert, 1982 - 1992. 3 vols
- Vol. 2. *Literaturwissenschaft*. Edited by Hehnus Gätje. 1987
- Vol. 3. *Supplement*. Edited by Wolf Dietrich Fischer. 1992
- Guttmann, Dimitri. *Averroes and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Averroes's Philosophical Works*. London, New York: E. J. Brill, 1988 (Islamic Philosophy and Theology, v. 4)
- Haldon, J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation*

tion of a Culture Cambridge, MA, New York: Cambridge University Press, 1990

Harlfinger, Von Dieter (hrsg.), *Griechische Kodalogie und Textüberlieferung* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

Hartmann, Angelika. *An-Nāwāh Dim Allāh (1180-1225) Politik Religion, Kultur in d. Späten Abbasidenzeit* Berlin, New York: W. de Gruyter, 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, vol. 8)

Hourani, George F. (ed.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany, NY: State University of New York Press, 1975. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991

al-Hawarizmi, Muhammad ibn Musa. *Algebra of Mohammed ben Musa*. Edited and Translated by F. Rosen. London: Oriental Translation Fund, 1830 - 1831

——— Hildesheim: Olms, 1986

Ibn Jumay', Hibat Allah ibn Zayn. *Treatise to Salāh ad-Dīn on the Revival of the Art of Medicine*. Edited and Translated by Hartmut Fabudrich. Wiesbaden: Kommissionsverlag F. Steiner, 1983. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLVI, 3)

Ibn Khaldūn, Abū Zayd Abd al-Rahmān ibn Muḥammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, NJ: Bollingen, 1967

Ibn al-Munajjim, Ali Ibn Yahya. *Une Correspondance islamochrétienne entre Ibn al-Munajjim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusta Ibn Lūqa*. Introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia. Turnhout, Belgique: Brepols, 1981. (Patrologie Orientalis, t. 40, fasc. 4, no. 185)

Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*. Edited and Translated by Bayard Dodge. New York, London: Columbia University Press, 1970. (Records of Civilization: Sources and Studies, 83)

Ibn Nāwbakht, Mūsā. *Horoscopes Historicos* = الكتاب الكامل. Edited and Translated by Labarta. Madrid: Instituto Hispano - Árabe de Cultura, 1982

Iranshik II, *Literature I*. London: E. J. Brill, 1968. (Handbuch der Orientalistik I, iv, 2. 1)

Ishāq, Yuzuf. *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*. Damas: Institut Français de Damas, 1967

- An Islamic Response to Greek Astronomy* *Kitab Ta'adil Hayat al-Ajlak of Sa'id al-Sharrā*. Edited and Translated by Ahmad S. Dallal. Leiden, New York: E. J. Brill, 1995. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 23)
- Ivry, Alfred L. *Al Kindi's Metaphysics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1974. (Studies in Islamic Philosophy and Science)
- Jacquart, Danielle (dir) *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde Arabe*. Turnhout, Belgique: Brepols, 1994. (Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, VII)
- Al-Jami. *The Precious Pearl = al-Jamī' al-Durrāh al-Fakhrāh Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghāfir al-Lari*. Translated with an Introduction by Nicholas Heer. Albany, NY: State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)
- Jones, A. H. M., J. R. Martindale and J. Morris. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971 - 1992. 3 vols.
- Jourdain, Charles. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*. Paris [s. n.], 1843.
- Kennedy Hugh. *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*. London: Croom Helm, 1981.
- . *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London: Longman, 1986. (History of the Near East)
- Kopstein, Helga und Friedhelm Winkelmann (eds.). *Studien zum 8 und 9 Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Akademie Verlag, 1983. (Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 51)
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. 2nd rev. ed. Leiden, New York: E. J. Brill, 1992.
- . *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*. Leiden: E. J. Brill, 1986. (Studies in Islamic Culture and History Series, vol. 8)
- Kretzman, Norman, Anthony Kenny and Jan Pinborg (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Demise of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982.
- Kuhn, C. G. *Claudii Galeni Opera Omnia*. Leipzig: Carl Noblochius (K. Knoblauch), 1821-1833. 20 vols.
- Kunitzsch, Paul. *Der Almagest Des Syntaxis Mathematica des*

Clodius Ptolemaus in Arabisch-islamischer Überlieferung
Weisbaden: F. Steiner, 1974

Leissner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960 (Princeton Studies on the Near East)

———. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages. Text and Studies*. Detroit: Wayne State University Press, 1970

Lemerle, Paul. *Byzantine Humanism: The First Phase*. Translated by H. Lindsay and A. Moffat. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1986. (Byzantina Australiensia, 3)

———. *Le Premier humanisme byzantin, notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971

Letwinck, P. *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World: with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Baya's Commentary on the Physics*. Leiden, New York, B. J. Brill, 1994. (Aristoteles Semitico - Latinus, v. 7)

Madelung, Wilfred. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985. (Variorum Reprints, CS213)

———. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: Bibliotheca Persica, 1983. (Columbia Lectures on Iranian Studies, no. 4)

Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire, Brookfield: Variorum, 1991 (Collected Studies Series, CS347)

———. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981

———. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990

Mélanges Louis Massignon. Damas: Institut Français de Damas, 1956 - 1957. 3 tomes

Memoriam Anniversarium... Scholae Regiae Africanae... Celebrandum indicit Basovigarien - Crusius Rector et professor I. Miseneae (Messen). M. C. Klinkicht, 1841

Mendelsohn, Everett (ed.). *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984

Meyerhof, M. und J. Schacht (eds.). *Galen über Medizinischen Namen Ar und Deut*. Berlin: [n. pb., n. d.] (Abhandlungen Preussischen Akademie, Jahrgang 1931)

- Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*. Paris: La Haye, Mouton and Co., 1967-1975. (Civilisations et sociétés no. 7, 37.)
- Möller, Detlef. *Studien zur mittelalterlichen arabischen Fälschungsliteratur*. Berlin: W. de Gruyter, 1965 (Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd, 10)
- Nallino, Maria (ed.). *Raccolta di Scritti editi e inediti*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1948
- Noelcke, Theodor. *Orientalische Skizzen*. Berlin. [a. p.]. 1892
- . *Sketches from Eastern History*. Translated by J. S. Black. London. [a. p.]. 1892
- . ———. Beyrouth: Dar Khayyat. 1963
- Pellat, Charles. *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam 7^e - 17^e s.* London. Variorum Reprints, 1976. (Collected Studies Series, no. 5)
- . *The Life and Works of Jahiz*. Translated from the French by D. M. Hawke. Berkeley, CA, Los Angeles: University of California Press, 1969. (Islamic World Series)
- Peters, Francis Edwards. *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*. Leiden: E. J. Brill. 1968. (Monographs on Mediterranean Antiquity, no. 2)
- . *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, London: University of London Press, 1968. (New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 1)
- Pines, Shlomo. *Studies in the History of Arabic Philosophy*. Edited by Sarah Stroumsa. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1996. (Collected Works of Shlomo Pines, v. 3)
- Pingree, David. *The Thousands of Abū Ma'shar*. London: Warburg Institute, 1968. (Studies of the Warburg Institute, 30)
- and Charles Burnett (eds.). *The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla*. London: Warburg Institute, 1997. (Warburg Institute Surveys and Texts, 26)
- Putman, Hans. *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780 - 823): Étude sur l'Église nestorienne au temps des Premiers Abbassides. Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*. Beyrouth: Dar al-Machroq éditeurs, 1975. (Orient Chrétien, t. 3)
- al-Qasbi, Widad (ed.). *Shukh Arabica et Islamica. Festschrift for Ihsan Abbas on her Sixtieth Birthday*. Beirut: American University of Beirut, 1981

Rashed, Roshdi et Jean Jolivet (eds.). *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kandî*. Leiden, New York, E. J. Brill, 1997 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 29)

Vol. 1. *L'Optique et la Catoptrique*

The Return of the Caliphate to Baghdad Translated and Annotated by Franz Rosenthal Albany, NY: State University of New York Press, 1985. (SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari, v. 38)

Rosenthal, Franz. *Ahmad b. al-Tayyib al-Sarakhsi*. New Haven, CO: American Oriental Society, 1943. (American Oriental Series, v. 26)

———. *The Classical Heritage in Islam*. Translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein. London: Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA: University of California Press, 1975. (Islamic World Series)

———. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zurich: Artemis Verlag, 1965. (Die Bibliothek des Morgenlandes)

———. *A History of Muslim Historiography* 2nd rev. ed. Leiden: E. J. Brill, 1968

Ruland, H. J. *Die Arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*. Göttingen: [n. pb.], 1978. (Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen, Philol. - Hist. Klasse, Nr. 5)

Sadighi, Gholam Hossein. *Les Mouvements religieux transiens au II^e et au III^e siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938

Saliba, George. *A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam*. New York, London: New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 19)

Sayılı, Aydın. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960. (Publications of the Turkish Historical Society, Series 7, no. 38)

———. Reprinted 1988

Schacht, Joseph and Max Meyerhof. *The Medical - Philosophical Controversy between Ibn Bishr of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo, a Contribution to the History of Greek Learning among the Arabs*. Cairo [n. pb.], 1937. (Egyptian University, Faculty of Arts, Publication no. 13)

Scher, A. et R. Griveau (eds.). *Serri Chronique de Paris*. Firmin - Didot, 1919. (Patrologia Orientalis XIII. 4)

Schoeler, Gregor. *Arabische Handschriften*. Stuttgart: F. Steiner, 1990

- Sezgin, Fuat. *Geschichte der Arabischen Schriftsprache*. Leiden. E. J. Brill, 1967. 9 vols
- Shahin, M. A. *The Abbasid Revolution*. Cambridge, MA. Cambridge University Press, 1970
- . *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, MA. Cambridge University Press, 1976
- Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989
- Sarabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. Translated by V. Caston. London: Duckworth, 1990
- Sourdcl, Dominique. *Le Vizezat Abbasside de 749 à 936. 132 à 324 de l'hexagone*. Damas. Institut Français de Damas, 1959 - 1960. 2 tomes
- Stachowiak, Herbert (ed.). *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*. Hamburg. F. Meiner, 1986 - 1995. 5 vols
- Vol. 1. *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*
- Stemmschneider, Moritz. *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960
- . *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin. H. Itzkowski, 1893
- Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate. Translated and Annotated by Clifford Edmund Bosworth. Albany, NY. State University of New York Press, 1991. (SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari vol. 33)
- Studies on Islam*. Translated and Edited by Merila L. Swartz. New York. Oxford University Press, 1981
- Tambrun - Krasker, B. and M. Tardieu. *Oracles Chaldaïques Recension de Georges Gemiste Plethon*. Athens. Academy of Athens, 1995. (Corpus Philosophorum Medii Aevi, 7)
- Tha albi, Abd al-Malik ibn Muhammad. *The Laraf al-Ma - rif of Tha albi. The Book of Curious and Entertaining Information*. Translated with introduction and notes by C. E. Bosworth. Edinburgh. Edinburgh University Press, 1968
- Thomas, Carol G. (ed.). *Poets from Ancient Greece*. London. New York. E. J. Brill, 1988
- Turker, Mubabat. *Uç rehâfîst bakımından felsefe ve din münasebeti*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956

- Tworuschka, Ludo (ed.). *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdolhosseiv Falaturi zum 65. Geburtstag. Köln: Buhlau, 1991 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 21)
- Ullmann, Manfred. *Die Medizin im Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1970 (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 1)
- . *Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1972. (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. 1. Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 2)
- . *Wörterbuch der klassischen Arabischen Sprache. Vorläufiges Literaturverzeichnis zum Zweiten Band (Lam)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970. 4 vols
- Walzer, Richard. *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer, 1962
- Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World. The Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100*. Cambridge, MA, New York: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Studies in Islamic Civilization)
- Wenrich, Joannes Georgius. *De Auctorum Graecorum Versionibus et Commentariis, Syriacis Arabicis, Armenicis, Persicisque Commentatio Quam Proposuit per Regiam Scientiarum Societatem Quae Göttingae Floret Quæstione*. Lipsiae Sumptibus Fr. Chr. Guel. Vogelii, 1842
- Wiener, Jürgen (ed.). *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux. Gewidmet*. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1985
- Wilson, N. G. *Byzantine Books and Bookmen*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Papers, 1975
- . *Scholars of Byzantium*. London: Duckworth, 1983 (Duckworth Classical, Medieval, and Renaissance Editions)
- Yarshater, Ehsan (ed.). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesca, CA: Mazda Publishers, 1982. 8 vols
- Van Ess, Josef. *Frühe Muslitzistische Häresographien*. Beirut, Wiesbaden: F. Steiner, 1971
- Von Grunebaum, G. E. and Roger Caillos (eds.). *The Dream and Human Societies*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966
- Zachner, R. C. *The Dream and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1961 (Putnam History of Religion)
- . *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Clarendon Press, 1955

Periodicals

- Allen, T. W. «A Group of Ninth Century Greek Manuscripts.» *Journal of Philology* vol. 21, 1893
- Alon, I. «The Arabic Version of Theophrastus' *Metaphysica*» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* vol. 6, 1985
- Arnould, R. «L'Histoire de la pensée grecque vue par les arabes» *Bulletin de la Société Française de philosophie* vol. 72, part 3, 1978
- «Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbassides» *Arabica* vol. 9, 1962
- Ashtor, E. «The Diet of the Salaried Classes in the Medieval Near East» *Journal of Asian History* vol. 4, 1970
- Baily - Guesdon M. G. «Le Bayt al-Hikma de Bagdad.» *Arabica* vol. 39, 1992
- Bosworth, C. E. «The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past» *Iran* vol. 11, 1973
- «The Tahirids and Arabic Culture.» *Journal of Semitic Studies* vol. 14, 1969
- Brentjes, S. «Textzeugen und Hypothesen zum Arabischen Euklid.» *Archive for History of Exact Sciences* vol. 47, 1994
- Brock, S. «Syriac Culture in the Seventh Century» *Aram* vol. 1, 1989
- Caspar, R. «Bibliographie du dialogue islamochrétien» *Islamochristiana* vol. 1, 1975
- Chejne, A. «The Book - Companion in Early Abbasid Times» *Journal of the American Oriental Society* vol. 85, 1965
- «Commentaria in Aristotelem Graeca» *Byzantinisch-alexandrinische Zeitschrift* vol. 18, 1909 (K. Praechter)
- Dau, A. «La Transmission de textes littéraires classiques de Photus à Constantin porphyrogénète» *Dumbarton Oaks Papers* vol. 8, 1954
- Dunlop, Douglas M. «The Translations of al-Bīrūnī and Yahya (Yuhanna) b. al-Bīrūnī» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1959
- El-Hibri, T. «Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mūn» *Journal of the Economic and Social History of the Orient* vol. 36, 1993
- «Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?» *International Journal of Middle East Studies* vol. 24, 1992
- Endress, G. «The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in

- the Religious Community» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* vol. 6, 1990
- Em, J. Van. «Dirāğ b. Amr und die 'Charaya'. Biographie einer vergessenen Schule» *Der Islam* vol. 43, 1967
- . «Une Lecture à rebours de l'histoire du mutualisme» *Revue des Études Islamiques* vol. 46, 1978. vol. 47, 1979
- Fakhry, Majid «Ethical Theories in Islam» *Journal of the American Oriental Society* vol. 117, 1997 (Dimari Gutas)
- Fazzo, S and H Wiesner «Alexander of Aphrodisias in the Kindi - Circle and in al-Kindi's Cosmology» *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3, 1993
- Gabriel, F. «Recenti studi sulla tradizione greca nella civiltà musulmana» *La Parola del Pastore* vol. 14, 1959
- Gabriel, G. «Nota bibliografica su Qustā ibn Lūqā» *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. V* vol. 21, 1912
- Gibb, H. A. R. «The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe» *Bulletin of the John Rylands Library* vol. 38, 1955-1956
- Gotteri, S. D. «Between Hellenism and Renaissance Islam. The Intermediate Civilization.» *Islamic Studies* vol. 2, 1963
- Goldzner, I. «Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith» *Zeitschrift für Assyriologie* vol. 22, 1908
- Griffith, S. H. «Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium. A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic» *Byzantium* vol. 52, 1982
- Grignaschi, M. «Quelques specimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul» *Journal Asiatique* vol. 254, 1966
- . «Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Salim Abu-l- Alā'» *Le Muséon* vol. 80, 1967
- Gutas, D. «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy. A Milestone between Alexandria and Baghdad» *Der Islam* vol. 60, 1983
- Hugonnard - Roche, Henri. «Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Rassinā († 536), médecin et philosophe» *Journal Asiatique* vol. 277, 1989
- Ingon, J. «L'Aristote de Vienne» *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* vol. 6, 1957
- . «Surviv et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)» *Cahiers de civilisation médiévale, Xe - XIIIe siècle* vol. 5, 1962

- Iskandar, A. Z. «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum» *Medical History* vol 20, 1976
- Jæger, W. «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften» *Inter Nationes* (Berlin) vol 1, 1931
- Jursa, F. «Bemerkungen zum naturwissenschaftlichen Denken in der Spätantike» *Klio* vols 43-45, 1965
- Klinge, G. «Die Bedeutung der Syrischen Theologen als Vermittler der Griechischen Philosophie zu den Islam.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol 68, 1993
- Knorr, Wilbur R. «The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* vol 3, 1986
- Kraemer, Joel L. «Humanism in the Renaissance of Islam. A Preliminary Study» *Journal of the American Oriental Society* vol 104, 1984
- Kraus, P. «Zu Ibn al-Muqaffa» *Rivista degli Studi Orientali* vol 14, 1934
- Kunitzsch, P. «Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes» *Sacrum* vol 26, 1975
- «Zur Problematik und Interpretation der Arabischen Übersetzungen Antiker Texte» *Oriens* vols 25 - 26, 1976
- Landron, B. «Les Chrétiens Arabes et les disciplines philosophiques» *Proche Orient Chrétien* vol 36, 1986
- Makdisi, G. «The Hanbali School and Sufism» *Boletim de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid) vol 15, 1979
- «L'Islam Hanbalite» *Revue des Études Islamiques* vol 42, 1974
- «The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh» *Studia Islamica* vol 59, 1984
- Meyerhof, M. «Sultan Saladin's Physician on the Transmission of Greek Medicine to the Arabs» *Bulletin of the History of Medicine* vol 18, 1945
- «Von Alexandria nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern» *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften Philologisch-historische Klasse* 1930, pp. 389-429
- Möller, Detlef «Studien zur mittelalterlichen arabischen Fälscherliteratur» *Arabica* vol 13, 1966
- Nau, F. «Le Traité sur les 'Constellations' écrit en 661 par sévère scholastique, évêque de Quenneque» *Revue de l'Orient chrétien* vol 27, 1929 - 1930
- Porat, R. «Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'oeuvres grecques» *Byzantion* vols 29 - 30, 1959 - 1960

- Pellat, C. «Al-Gahiz. Les Nations civilisées et les croyances religieuses» *Journal Asiatique* vol. 225, 1967
- . «Le Traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba» *Arabica* vol. 1, 1954
- Pines, S. «An Early Meaning of the Term Mutakallim» *Israel Oriental Studies* vol. 1, 1971
- . «A Tenth Century Philosophical Correspondance.» *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* vol. 24, 1955
- Pingree, D. «Astronomy and Astrology in India and Iran.» *Ist* vol. 54, 1963
- . «Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia» *Dumbarton Oaks Papers* vol. 43, 1989
- . «The Fragments of the Works of al-Fazari.» *Journal of Near Eastern Studies* vol. 29, 1970
- . «The Fragments of the Works of Ya qub ibn Tariq» *Journal of Near Eastern Studies* vol. 27, 1968
- . «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy» *Journal of the American Oriental Society* vol. 93, 1973
- . «Historical Horoscopes» *Journal of the American Oriental Society* vol. 82, 1962
- Raby, J. «Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium» *Dumbarton Oaks Papers* vol. 37, 1983
- Rashed, R. «Le Commentaire par al-Kindi de L'optique d'Euclide Un Traité jusqu'ici inconnu» *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 7, 1997
- . «Al-Kindi's Commentary on Archimedes' 'The Measurement of the Circle'» *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3, 1993
- . «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics» *History of Science* vol. 27, 1989
- Rosenthal, F. «Al-Asturlabi and al-Samaw'al on Scientific Progress» *Osiris* vol. 9, 1950
- . «Al-Kindi als Literat» *Orientalia* vol. 11, 1942
- . «From Arabic Books and Manuscripts, XVI. As-Sarakhn (?) on the Appropriate Behaviour for Kings» *Journal of the American Oriental Society* vol. 115, 1995
- . «Ishaq b. Hunayn's 'Ta'rib al-Aubba'» *Oriens* vol. 7, 1954
- Rowson, E. K. «The Philosopher as Littérateur al-Tawhidi and his Predecessors» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* vol. 6, 1990

- Sabra, A. I. «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement.» *History of Science* vol. 25, 1987
- «Situating Arabic Science: Locality Versus Essence.» *Islam* vol. 87, 1996
- Saliba, George «The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society» *Arab Studies Quarterly* vol. 4, 1982
- Sauter, C. «Die Peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern.» *Archiv für Geschichte der Philosophie* vol. 17, 1903
- Savage - Smith, E. «Attitudes toward Dissection in Medieval Islam» *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* vol. 50, 1995
- Shaki, M. «The Denkart Account of the History of the Zoroastrian Scriptures» *Archiv Orientalis* vol. 49, 1981
- Sidarus, A. «Un Recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften* vol. 6, 1990
- Souriau, J. C. and G. Troupeau «Médecine Arabe. Biographies critiques de Jean Mesue (VIIIe siècle) et du prétendu Mesué le Jeune (Xo siècle)» *Clio Medica* vol. 3, 1968
- Sperling, M. «From Persian to Arabic» *The American Journal of Semitic Languages and Literature* vol. 56, 1939, vol. 57, 1940.
- Stein, L. «Das erste Auftreten der griechischen philosophie unter den Arabern» *Archiv für Geschichte der philosophie* vo. 7, 1894
- Strohmaier, G. «Homer in Baghdad.» *Byzantinoslavica* vol. 41, 1980
- «Al-Mansur und die Fröhe Rezeption der griechischen Alchemie» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften* vol. 5, 1989
- «Umara ibn Hamza Constantine V, and the Invention of the Elixir» *Graeco - Arabica* (Athens) vol. 4, 1991
- Troupeau, G. «Le Rôle des Syriques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec» *Arabica* vol. 38, 1991
- Türker, M. «Arabî'nin 'Sıra't ul-Yakm'i» *Arasturma* vol. 1, 1963
- Ullmann, M. «War Hunain der Übersetzer von Artemidors Traumbuch?» *Die Welt der Islam* vol. 13, 1971
- «Hâlid İbn Yazîd und die Al Chemia: Eine legende.» *Der Islam* vol. 55, 1978
- «Nicht nur ... Sondern auch ...» *Der Islam* vol. 60, 1983

- Vajda, G. «Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période Abbasside.» *Rivista degli Studi Orientali* vol 17, 1938
- Walzer, R. «Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen» *Huacellanea Medieval* vol 90, 1962
- . «New Light on the Arabic Translations of Aristotle» *Oriens* vol. 6, 1953
- Whipple, A. O. «Role of the Nestorians as the Connecting Link between Greek and Arabic Medicine» *Annals of Medical History* vol 8, n. 2., 1916
- Wilcox, Judith. «Our Continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs. The Example of Qusta ibn Luqa» *Annals of Scholarship* vol 4, part 3, 1987
- Wilson, N. G. «The Libraries of the Byzantine World» *Greek Roman and Byzantine Studies* vol 8, 1967
- Zakari, M. «alī Ibn Ubaidah al-Rāhami. A Forgotten Belkaterist (adīb) and Pahlvi Translator» *Oriens* vol 34, 1994

Conferences

- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. actes du symposium internationale d'histoire de la civilisation musulmane. Bordeaux, 25 - 29 juin 1956* Edited by R. Brunschvig et G. E. von Grunebaum. Paris: Bessou - Chantermerle, 1957
- . Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1977
- East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period.* Edited by Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980.
- The First International Symposium for the History of Arabic Science April 5 - 12, 1976* Edited by A. Y. al-Hassan [et al.] Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1978-
- Recontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15 - 17 juin 1989* Edited by Jacqueline Hamesse et Maria Fattori. Louvain - la - Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales. Cassino: Università degli Studi di Cassino, 1990 (Publications de l'institut d'études médiévales. Textes, études, Congrès, vol 11 Rencontres de philosophie médiévale, 1)
- La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8^{ème} congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants, [Aux - en - Provence, du 9 au 14 septembre 1976] Aix - en - Provence Edisud, [1978]*

Sprachphilosophie im Arabische und Mittelalter. Bochumer Kolloquium.
2 - 4 Juni 1982. Edited by Burkhard Mojsisch with
Contribution of Tilmann Borsche [et al.]. Amsterdam: B. R.
Gruener, 1986. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 3)

Theses

- Dickinson, E. N. «The Development of Early Muslim Hadith Criticism. The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Yale University, 1992)
- El-Hibri, T. «The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811 - 833). The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1992)
- Endres, G. «Die Arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift *De Caelo*» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Frankfurt University, 1966)
- Ruland, H. J. «Die Arabischen Fassungen von Zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das Liberum Arbitrium» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Saarbrücken, 1976)
- Wilcox, J. «The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's on the Different between Spirit and Soul» (Unpublished Ph. D. Dissertation, The City University of New York, 1985)

Manuscripts

- Ar-Ruhawi, Ishaq ibn Ali. *The Conduct of the Physician by Al-Ruhawi*. Facsimile of the Unique Edrue MS Schmyre 1658. Edited by F. Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic - Islamic Science, 1985

- Ptolemy. *Geography*. Arabic Translation, Reproduction of MS Aya Sofya 2610. Edited by F. Sezgin. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1987

ببليوغرافيا زمنية للدراسات حول أهمية حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية

- Wenrich J. G., *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque commentatio*. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1842, Pars prima, pp. 3-70
- Renan, E., *L'islamisme et la science*, Paris, Calmann Levy, 1883.
- Goldziner, I., «Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften.» *Abhandlungen der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1915, Philosophisch - Historische Klasse, no. 8, Berlin, Verlag der Akademie, 1916
- Troeltsch, E., «Der Europaismus.» in his *Der Historismus und seine Probleme [Gesammelte Schriften III]*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, pp. 703 - 30
- Becker, C. H., «Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte.» in his *Islamismus*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1924, vol. 1, 24 - 53
- Ruska, J., «Über das Fortleben der antiken Wissenschaften im Orient.» *Archiv für Geschichte der mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik*, 1927, vol. 10, pp. 112 - 35
- Schneider, H. H., «Der Orient und das griechische Erbe.» *Die Antike*, 1928, vol. 4, pp. 226 - 65 reprinted in his *Der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960, pp. 107 - 61
- Becker, C. H., *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, 1931
- Jaeger, W., «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften.» *Inter Nationes*, Berlin, 1931, vol. 1

- Plesner, M., *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft* [Philosophie und Geschichte 31], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931
- Schacht, J., «Über den Hellenismus in Bagdad und Cairo im 11. Jahrhundert.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1936, vol. 90, pp. 526 - 45
- Grunebaum, G. E. von, «Islam and Hellenism.» *Scientia (Rivista di Scienze)*, 1950, vol. 85, pp. 21 - 7
- Paret, R., *Der Islam und das griechische Bildungsgut* [Philosophie und Geschichte 70], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950
- Schacht, J., «Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes.» *Histoire de la médecine. Numéro spécialement édité en l'honneur du XV^e Congrès de la Fédération des Sociétés de Gynécologie et d'Obstétrique de langue française d'Alger, le 5 Mai 1952, Algiers, 1952*, pp. 11 - 19
- Nyberg, H. S., «Das Studium des Orients und die europäische Kultur.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1953, vol. 103, pp. 9 - 21
- Spuler, B., «Hellenistisches Denken im Islam.» *Saeculum*, 1954, vol. 5, pp. 179 - 93
- Thillet, P., «Sagesse grecque et philosophie musulmane.» *Les Mardis de Dar el-Salam*, Paris, Vrin, 1955, pp. 55-93
- Kramers, J. H., «Science in Islamic Civilization.» in his *Analecta Orientalia, Posthumous Writings and Selected Minor Works*, Leiden, E. J. Brill, 1956, vol. 2, pp. 75-148
- Walter, R., «On the Legacy of the Classics in the Islamic World.» *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, pp. 189-96, reprinted in his *Greek Into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 29-37
- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Bessou-Chantermele, 1957, reprinted Paris, Maisonneuve et Larose, 1977; Review by D. Sourdel, *Arabica*, 1958, vol. 5, pp. 311 - 17
- Kraemer, Jorg., *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959
- Gaye, H., «Gedanken zur Problematik der islamischen Kulturgeschichte.» *Die Welt als Geschichte*, 1960, vol. 20, pp. 157-67
- Dubler, C. E., «Islam» (Erbe des Ostens), *Anatolische Studien*, 1960, vol. 13, pp. 32 - 54
- Ritter, H., «Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluss auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?» in G. E. von Grunebaum and W. Hartner (eds.), *Klassizismus und Kulturzerfall*, Frankfurt am Main, 1960, pp. 120 - 43

- Benz, E., «The Islamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy in Europe,» *Islamic Culture*, 1961, vol. 35, pp. 147 - 65
- Duhler, C. E., «Das Weiterleben der Antike im Islam,» in *Das Erbe der Antike*, Zurich/Stuttgart, 1963
- Goitein, S. D., «Between Hellenism and Renaissance - Islam, the Intermediate Civilization,» *Islamic Studies*, 1963, vol. 2, pp. 217 - 33
- Dietrich, A., «Islam und Abendland,» *Neue Sammlung, Göttinger Blätter für Kultur und Erziehung*, 1965, vol. 5, pp. 37 - 53
- Gottschalk, H. L., «Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam, *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse, der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1965, vol. 102, 7, pp. 111-34
- Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill, 1966
- Plessner, M., *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams* [Philosophie und Geschichte 82], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1966
- Rosenthal, F., «The Greek Heritage in Islam,» *Ventures, Magazine of the Yale Graduate School*, 1967, vol. 7, 1, pp. 55 - 61
- Gabriel, F., «Griechentum und Islam - eine Kulturbegegnung,» *Antaios*, 1968, vol. 9, pp. 513 - 32
- Bürgel, J. C., «Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters,» *Saeculum*, 1972, vol. 23, pp. 30 - 46
- Kunitzsch, P., «Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gütes,» *Saeculum*, 1975, vol. 26, pp. 268 - 82
- Kunitzsch, P., «Zur Problematik und Interpretation der arabischen Übersetzungen antiker Texte,» *Oriens*, 1976, vols. 25 - 26, pp. 116 - 32
- Toll, C., «Arabische Wissenschaft und griechisches Erbe. Die Rezeption der griechischen Antike und die Blüte der Wissenschaften in der klassischen Periode des Islam,» in A. Mercier, *Islam und Abendland. Geschichte und Gegenwart*, Bern and Frankfurt, 1976, pp. 31 - 57
- Dauber, H., «Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam,» *Saeculum*, 1978, vol. 29, pp. 356 - 66
- Fück, J., «Hellenismus und Islam,» in Manfred Fetschhammer (ed.), *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften*, Weimar, H. Bohlhaus Nachfolger, 1981, pp. 272 - 88
- Klein-Franke, F., *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*,

- Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, reviewed by G. Strohmaier, *Sudhoffs Archiv*, 1981, vol. 65, pp. 200 - 2
- Strohmaier, G., «Das Fortleben griechischer sozialer Typenbegriffe im Arabischen.» in E. C. Weiskopf (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, pp. 39 - 60
- Bausani, A., «L'eredità greca nel mondo musulmano.» *Contributo*, 1983, vol. 7, 2, pp. 3 - 14
- Goodman, L. E., «The Greek Impact on Arabic Literature.» in A. F. L. Beeson et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press 1983, pp. 460 - 82
- Baffioni, C., «Peniero greco e pensiero islamico. fonti storiche e problemi metodologici.» *Scrivani 5 L'Islam e la trasmissione della cultura classica* [Quaderni ed estratti di schede Medievali, 1984, vol. 6 - 7. Testi del III Colloquio Medievale, Palermo, 19 - 20 Marzo 1984], Palermo, Officina di Studi Medievali, 1984, pp. 25 - 41
- Kraemer, J. L., «Humanism in the Renaissance of Islam. A Preliminary Study.» *Journal of the American Oriental Society*, 1984, vol. 104, pp. 135 - 64
- al-Ah, S. A., «Al-Ilm al-ʿarabi, muqawwimatuha wa-naqluha da l-Arabiyya.» *Magallat al-Majma al-Iraqi*, 1986, vol. 37, 4, pp. 3 - 56
- Daiber, H., «Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1986, vol. 116, pp. 292 - 315
- Sabra, A. I., «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam. A Preliminary Statement.» *History of Science*, 1987, vol. 25, pp. 223 - 43
- Strohmaier, G., «Von Alexandria nach Bagdad' - eine fiktionale Schultradition.» in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Morand gewidmet*, Berlin, W. de Gruyter, 1987, vol. 2, pp. 380 - 9
- Kunitzsch, P., «Harakat al-tarjama ila l-arabiyya wa-ma al-arabiyya wa-ahammiyatuhā fi tarīh al-fikr.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1987 - 8, vol. 4, pp. 93 - 105
- Peters, F. E., «Hellenism in Islam.» in C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, London, E. J. Brill, 1988, pp. 77 - 91
- Rashed, R., «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics.» *History of Science*, 1989, vol. 27, pp. 199 - 209

- Wasserstein, D. J., «Greek Science in Islam. Islamic Scholars as Successors to the Greeks,» *Hermathena*, 1989, vol. 147, pp. 57 - 72
- Goodman, L. E. «The Translation of Greek Materials into Arabic,» in M. J. L. Young [et al.] (eds.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 477 - 97
- Berggren, J. L., «Islamic Acquisition of the Foreign Sciences. A Cultural Perspective,» *The American Journal of Islamic Social Studies*, 1992, vol. 9, pp. 310 - 24
- Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, E. J. Brill, second edition, 1992
- Sabra, A. I., «Situating Arabic Science: Locality versus Essence,» *Isis*, 1996, vol. 87, pp. 654 - 70

الفهرس

- ٣٠١ - ابن يحنشوع، جرجيس: ٧٤،
٢٠٠
أسقراط: ١٩، ١٥٨، ١٦٣،
١٦٤، ٢٠٠، ٢٣٣، ٢٤١،
٢٥٦، ٢٨١
ابن ابراهيم، اسحق: ٢١٨
ابن ابراهيم الصائبي، ثابت: ٢٥٢
ابن الأبرص، سلام: ١٣٧
ابن أبي أصيبعة، أبو العباس
أحمد بن القاسم: ٧٤،
١٧٦، ١٧٧، ٢٥٢
ابن أبي حاتم الرازي: ١٧٨
ابن أبي دؤاد، أحمد: ١٧٣، ١٧٤
ابن أبي زيد، عبد الله: ٢٥٩،
٢٦٠
ابن أبي منصور، يحيى: ١١٤
ابن أحمد الأندلسي، أبو القاسم
صاعد: ٧٣
ابن أكرم، يحيى: ١٧٥
- ابن يحنشوع، جرجيس: ٧٤،
٢٠٠
ابن البطريق، يحيى: ٢٢٠،
٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٣
ابن بكوش العشاري، ابراهيم
٢٥٢، ٢٥٣
ابن بهير، حبيب: ٢٤٣
ابن البطار: ٢٥
ابن تيمية الحراني، تقي الدين
أحمد بن عبد الحلیم: ٢٨٠
ابن الجراح، أبو محمد الحسن
بن مغلد: ٢٢٢
ابن جلجل، أبو دأود سليمان بن
حسان: ٢٠٨
ابن جميع: ١٦٥، ١٦٨
ابن الجبر: ٧٣
ابن الحسين، طاهر: ١٨٩
ابن حمزة، عمارة: ١٩٧

ابن حقان، المنع: ٢١٥	ابن عباس، الحسن: ١٧٦،
ابن خراسان - خزء، سعيد: ٨٣،	١٧٧
٨٤	ابن عباس المجوسي، علي:
ابن خلدون، أبو زيد عبد	٢٥٤، ٢٥٦
الرحمن بن محمد: ٧٤، ٩٢	ابن عبد الله، إبراهيم: ٧٧
ابن داراء داراء: ٨٠، ٨٣، ٨٥	ابن حدي، يحيى: ١١٩،
ابن دوست، أبو سعيد: ٢٦٤	١٣٧، ١٧١، ١٧٥ - ١٧٧،
ابن ديسان: ١٢٥	١٧٩، ١٨٠، ٢٢٣، ٢٢٩،
ابن رشيد، أبو الوليد محمد بن	٢٤٥، ٢٥٧، ٢٦٩
أحمد: ٢٣، ٢٥٥، ٢٨٧	ابن علي العباسي، محمد: ١٠١
ابن رضوان: ١٦٥، ١٦٨	ابن علي، عيسى: ٢٢٣
ابن زرع: ٢٤٥	ابن عيسى، علي: ٧٢، ١٣٧،
ابن سهل، الفضل: ١٠٧،	٢٢٣
١٤٤-١٤٦، ٢١٧، ٢١٨	ابن عيسى الكسروي، موسى:
٢٨٤	٨٧
ابن سوار، الحسن: ٢٤٥	ابن فارس: ٢٧٧، ٢٧٨
ابن مينا، أبو علي الحسين بن	ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن
عبد الله: ١٨٠، ٢٥٤ -	صليم: ١٩١ - ١٩٣، ٢٦٣،
٢٥٧، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٣،	٢٧١
٢٨٤	ابن كلفه، الحارث: ٧٣
ابن الشاطر: ٢٨١	ابن ماسويه، يوحنا: ٢٠١،
ابن شاذلي، موسى: ٢٢٤، ٢٢٥	٢٠٢، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٢
ابن الصلت، إبراهيم: ١٨٩	ابن مامنايد، مامري: ٨٤
ابن طاهر، عبد الله: ١٧١ -	ابن المجاهد: ١٧٨
١٧٣، ١٧٨، ١٧٩	ابن المنذر، أحمد بن محمد:
ابن عباد، الصاحب: ٢٧٧،	٢٣٣
٢٧٨	

- ابن المشتمصم، أبو العباس
أحمد بن محمد: ٢١٢، ٢١٣
- ابن مطر، الحجاج بن يوسف:
١٩٢، ٢٤٦
- ابن المقفع، عبد الله: ٦٧، ١٢٥
- ابن منصور الرومي، سرجون:
٥٢، ٦١
- ابن موسى الحواري، محمد:
١١٤
- ابن الشاحنة: ٢٣٧، ٢٣٨،
٢٤٢، ٢٥٢
- ابن التميم، أبو الفرج محمد بن
اسحق ٦١، ٧٤، ١١٠،
١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٣٧،
١٦٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤،
١٧٦، ١٧٧، ٢١٣، ٢٢٧،
٢٥٢
- ابن النفيس: ٢٨١
- ابن نويخت، أبو سهل: ٧٧،
٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩١،
٩٤ - ٩٦، ١٠٥، ١١٠،
١١٣، ١٨٩
- ابن هارون الفارسي، سهل: ١١٤
- ابن الهيثم، أبو علي محمد بن
الحسن: ٢٥٤، ٢٥٦
- ابن هبليبا الرومي، سرجيس:
١٩٥
- ابن وهب، اسحق بن ابراهيم بن
سليمان: ٢٢٢
- ابن وهب، القاسم بن هبيل الله
بن سليمان: ٢٢١
- ابن يحيى، علي: ٢١٦
- ابن يحيى، عيسى: ٢٢٦، ٢٤١
- ابن يمين، نظيف: ٢٥١
- ابن يونس، أبو يشرم: ٤٧،
١٧٦، ١٧٩، ٢٢٢، ٢٢٩
- أبو ريذة، عبد الهادي: ١٦
- أبو عثمان الدمشقي: ١١٩، ٢٤٦
- أبو الغلاء، سالم: ٦١
- أبو الفتح البيهقي: ٢٦٤
- أبو الفرج الأصفهاني، علي بن
الحسين: ٢١٩
- أبو مسلم الخراساني: ٨٣،
٩٨، ١٠٠ - ١٠٢، ١٣٦
- أبو الهذيل: ١٤٥
- احمد القوي الاسلامي: ٢٥٦
- أناطوس البلدي: ١٢١
- أحمد بن حنبل: ٢٦٦
- الأخباري، محمد بن علي العبيدي
الخراساني: ٧٢، ١٠٢،
١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١،
١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨،
١٥٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٥

أخوان الصفا: ٢٦٩	اسحق بن حنين: ١١٩،
الأدب الإيساغوجي: ٦٠	٢١١، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٤،
الأدب العربي: ٦٤	٢٤٥، ٢٤٦
الأدب المسيحي: ٥٨، ١٢٨	اسطفان الفيلسوف: ٥٠
أدب المأطرة: ١٢٨	الاسكندر الكبير: ١٨، ٤٣،
الأدب المنطقي: ٦٠	٤٤، ٤٦، ٦١، ٦٣، ٨١،
الأدب اليوناني: ٢٨٦	٨٣، ٨٧، ٨٨، ٩٢، ٩٤،
أرتميدوروس: ١٧٠، ٢٤٢	١٥٩، ٢٨٦
أرخميدس: ١٦٢، ٢٠٠	الإسلام: ٢٠، ٢١، ٤٤، ٤٨،
أردشير بن بابيث الساساني: ٨١،	٥٥، ٦٧، ٨٩، ٩١، ٩٧،
٨٦ - ٩٠، ١٤٤، ١٤٨ -	٩٩، ١٠٧، ١٠٩، ١٢٢ -
١٥١، ١٦٨، ٢٦٦	١٢٩، ١٣٦، ١٣٤، ١٣٥،
أرسطاطاليس: ١٥٨	١٤٢، ١٤٣، ١٤٦ - ١٤٨،
أرسطو: ١٩، ٢٠، ٣٤، ٤٩،	١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٦١،
٥٨، ٦١، ٦٣، ٦٦، ٧٣،	١٦٨، ١٧٤، ٢٢١، ٢٢٨،
٩٣، ١١٩، ١٢٠، ١٢٩،	٢٢٩، ٢٣٦، ٢٥٩، ٢٦١،
١٣٢، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٨،	٢٧٠، ٢٧٤ - ٢٧٦، ٢٨٠،
١٦٢، ١٧١ - ١٨٠، ٢٢١،	٢٨٢، ٢٨٤، ٣١٤
٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣،	أفانياس، د.: ٦٥
٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٤ - ٢٥٦،	أفلاطون: ٥٨، ١٥٨، ٢٤٣،
٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٤،	٣٠٤
٣١٠	الأفلاطونية الجديدة: ٢٤٤
أرسطونائوس: ٢٣٤، ٢٣٥،	إقليدس: ١٩، ٧٣ - ٧٥، ١٠٥،
٢٤٠	١٥٨، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٣،
أرمز: ٨٨، ٨١	٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٢، ٣٠٢،
أستانيس: ١٠٢، ١٤٥	ألمان، مفرد: ١٢
	الأمسين: ١٠٢، ١٠٧، ١٣٧،

البيضاوي، عبد الناصر: ٢٧١	١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٥٣
البيضاوي، عبد اللطيف: ٢٥٥	١٥٤، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٥
بلوتيتوس: ٢٠٤، ٢١٢، ٢٤٢	٢٠٠
بنفري، دافيد: ١٣، ٦٤	أناطوليوس: ٢٣٠، ٣٠٥
بورديروس: ٦٠، ٢٢٣، ٢٤٥	ثيميوس الترابسي: ٢٠٠
بولس المارسي: ٦٦	إندرس، غرهارد: ١٢، ١٣
بروثيوس: ٥٩، ٦٠، ٣١٠	٢٤٤، ٢٤٢
بيت الحكمة (بغداد): ١٥	أوتوليكوس: ٢١٢
٢١، ١٠٧ - ١١٧، ٢٣٣	أولغ بك: ٢٤
البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد: ١٩٥، ٢٥٤، ٢٥٦	= ب =
بيترقند، هـ. هـ.: ٢٤١	بايتز، س.: ١٣٦
= ت =	البيتاني، أبو عبد الله محمد جابر: ٢١٣، ٢٥٤، ٢٥٦
التصوف: ٢٨٣	البحاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل: ١٧٨
التميمي، ابن أبي رمة: ٧٣	برغستراسر، ح.: ٢٤١
التنجيم: ٢٩، ٥١، ٦٣، ٦٥، ٧٧، ٨٢، ٩٥، ١٠٢	البرمكي، يحيى بن خالد: ٢٣٠، ٢٥٩، ٢٦٠
١٣٥، ١٦١، ١٨٦ - ١٩٠	بروكلس: ٢٠٤، ٢٤٢
١٩٤، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٣	البرنطة: ١٥٢
٣٠٣، ٣٠٤	بشوس، كاسيانوس: ١٩٥
التنجيم السياسي: ٧٨، ٩٦	البطروجي: ٢٥٥
١٠١، ٢٩٦	بطليموس: ١٩، ٤٩، ٧٣
التنجيم العسكري: ٥٠	٨٧، ٩٣، ١٣٥، ١٥٨
توما الأكويني: ٢٨٦	١٨٩، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٥
التيفوري، عبد الله: ٢٠١	٢٨٦، ٢٨١
تيهايرس: ٢٤٣	

٢٤١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٨١ ،	تيمورلنك ٢٤
٢٩٣ ، ٣٠٥	- ث -
جاماسب : ٨٦	نسبت بين قسرة : ١٨٠ ، ٢١١ ،
جوزر ، أ.ع.م. : ٢٠٦	٢٢٥ ، ٢٣٤ ، ٢٤٦
الجوهري ، العباس بن سعيد :	لشماله ، أبو منصور عبد الملك
٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨	بن محمد ٢٦٤
الجيلاني ، عبد القادر : ٢٧٩	الثقافة الإسلامية ٣٧
- ح -	ثقافة الترجمة : ٨٨ ، ٩٤
حاجي خليفة ، مصطفى بن	الثقافة الساسانية : ٧٨ ، ١٠٧ ،
عبد الله : ٢٨٤ ، ٢٨٧	١١٢ ، ١١٥ ، ١٩٦
الحساب : ٢٩	الثقافة الفارسية : ١٠١ ، ٢٧٢
الحصارة الإسلامية : ١٨٩	الثقافة اليونانية : ٢٣٢ ، ٣٠٩ ،
الحضارة العربية الإسلامية : ٢٤	٣١٠
الحلّاجي ، يحيى بن أبي	ثيمستوس : ١٦٢
الحكيم : ٢١١	ثيودوروس : ٥٨
حمزة الأصفهاني : ٨٧ ، ١٠٩	ثيودوسيوس : ٢١٢
حنين بن إسحق : ٣٠ ، ٤٨ ،	ثيوفانوس : ٢٩٥
٤٩ ، ١١٦ ، ١٨٩ ، ٢٠٢ ،	ثيوليلوس الإديسي : ٥٠
٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ،	- ح -
٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ،	الحاجنذ ، أبو عثمان عمرو بن
٢٣٣ - ٢٣٨ ، ٢٤٠ - ٢٤٢ ،	بحر : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ،
٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٣	٢٣٧ ، ٢٣١
الحوار الإسلامي - المسيحي :	جالسينوس : ١٩ ، ٣٠ ، ٤٩ ،
١١٩ ، ١٢٨	١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ،
الحوارات الدينية - السياسية :	١٨٠ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢١٦ ،
١٣١	٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣٣ - ٢٣٥ ،

- خ -

خالد بن يزيد: ١٥، ٦٣، ٧٤
 الخليل بن أحمد المراميدي: ١٩٣
 الخوارزمي، محمد بن موسى: ١٩٣، ١٩٩، ٢٥٤، ٢٩٥

- د -

دوروثيوس السوري: ٨٦، ١٨٨، ١٨٩
 ديموس: ٢٠٠
 ديمقراط: ١٥٨
 ديوسكوريدس: ٢٥٦، ٣٠١، ٣٠٥
 ديوفانتوس: ١٩٩، ٢٤٥
 ديوكليس: ١٩٩

- ر -

الرازي، أبو بكر محمد بن
 زكريا: ١٨٠، ٢١٩، ٢٥٤
 راشد، رشدي: ٢٤٧
 الرهاوي، اسحق بن علي: ١٦٤
 روزنثال، فرانتز: ١٢، ١٤
 رولاند، ه. ج.: ٢٤١
 الرياضيات: ٦٣

- ز -

الزراعة: ٦٥

زرواستر: ٨١-٨٣، ٨٦، ٨٨-
 ٩٠، ٩٤، ١٨٨
 الزرواسترية: ٧٨، ٧٩، ٨٨،
 ٨٩، ٩٥، ٩٨، ١٥٢
 الزندقة: ١٢٨، ١٣٤، ١٥٧،
 ٢٦٠

الزيات، محمد بن عبد الملك:
 ٢١٩، ٢٢٠

زيلان، جرجي: ١٦

- س -

ساوير الأول: ٩٠
 السامانيون: ١٤
 ستونمن، ريتشارد: ١٤
 المسجستاني، أبو سليمان:
 ١٧٦، ١٧٧، ٢٢٥، ٢٦٩
 مرجيوس الراشمي: ٥٨-
 ٦٠، ٣١٠
 المسرحي، أحمد بن الطيب:
 ١١٠، ٢١٤، ٢١٥
 سزغن، فزاد: ١٢
 سعيد، ادوارد: ٣٠٨
 سفيروس النيصيني: ٥٠، ٩١
 سنياس الامينياد: ٨٤، ٩٥،
 ٩٨، ١٠٠، ١٨٨
 السهرودي، عمر: ٢٧٩

- ش -	- ظ -
شايور الأول: ٨٦، ٨١، ٨٨، ١٥٩	الظاهر بيبرس: ٢٨٠
الشامي (الإمام): ١٤٣، ٢٧٩	- ع -
شتابشار، مرتس: ١٢	عبد الرحمن الثالث (الناصر):
شيبات، فرس: ١٥٠	٢٥٨، ٢٥٦
شعبان، محمد عبد المحي: ٧٥، ١٠٣	عبد الرحمن الداخل: ٢٥٨
الشعرية: ٢٧٢	عبد المطلب بن هاشم: ١١٣
شوارتز، م. ل.: ٢٧٥	عبد الملك: ٥٢، ٥٣، ٦١
- ص -	الحصية القبلية: ١٩
الصنفي، خليل بن أبيك:	حلاق الشعري: ١١١
٢٣٨، ٢٣٧	علم اليطرة: ٣٠
صلاح الدين الأيوبي: ١٦٣، ٢٨٠	علم الفلك: ٢٩، ٦٣، ٦٤، ٨٥، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٣، ٢١٣، ٣٠٢ -
صليبا، جورج: ١٤	٣٠٤
الصيدلة: ٣٠	علم الكلام: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥
- ط -	العلوم التطبيقية: ١٨٦
الطب: ٣٠	العلوم السحرية: ٢٩
الطبري، صهر بن قروخان:	علي بن أبي طالب: ١٧٦
٧٧، ١٨٨، ١٨٩، ٢٦٦	علي الرضا: ١٤٧
الطوسي، نصير الدين: ٢٤، ٢٨٢، ٢٨٣	صهر بن عبد العزيز: ٦٢، ٧٣، ١٢٢، ١٦٤
طيماناوس الأول: ١١٩، ١٢٩ -	- غ -
٢٣٤، ١٣١	غيب، هاملتون: ٣٧، ٢٧٢

- الغزالي، أبو حامد محمد بن
محمد: ٢٧٠
غلان: ٣٠٧
غولدزبير، اغناتز: ٢٧٢ -
٢٨١
غويدي، ميشال انجلو: ١٣٦
- ف -
- الفارابي، أبو نصر محمد بن
محمد: ٢٤، ١٦٧، ١٧٦،
١٨٠، ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٦٩،
٢٨٨، ٣٠٤
فان إيش، جوزيف: ١٣،
١٣٣، ١٣٤
فرساب الهندي: ٨٧
فرويد، سيغموند: ١٧٠
الفزاري، إبراهيم: ٧٢، ٧٧،
١٩٤، ١٩٥
الفلسفة الأرسطية: ٢٩
الفلسفة اليونانية: ٢٢٥، ٢٨٣
فلوغاسس الأول: ٨١
فلوغل، غوستاف: ١١، ١٢
الفناري، شمس الدين: ٢٨٤
فريخ، يوهان غي: ١١، ١٢
فيتزجيرالد: ٣٠٧
فيلدز: ٢٦٧
- ق -
- القاهر (الخليفة): ٧٢، ١٢٣
قسطنطين السادس: ٢٩٦
القفطلي، أبو الحسن علي بن
يوسف: ١١١، ٢٣١
قيدروس اليوناني: ٨٦
- ك -
- الكاتي، نجم الدين: ٢٨٢
كاسير، ر.: ١٢٧
كامرون، أ.: ٥٤
كيرمر، جول ل.: ٣٨، ٢٥٣
كسرى أنوشروان الأول: ٦٥،
٦٦، ٧٩، ٨٢، ٨٧، ٨٨،
٩٠، ٩١، ٩٦، ١٣٥،
١٥٩، ١٨٨، ١٩٤
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن
إسحق: ١٥٩، ١٨٠،
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨،
٢١٢، ٢١٤، ٢٣١، ٢٤٢،
٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨،
٢٥٠، ٢٦٢، ٢٧١
كندي، مي: ٧٥

اللغة اليونانية: ٥٠، ٩٣، ٩٤	كوبرينيكوس: ٢٨١
١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٨٩	كون، ص. ج.: ٣٠
٢١١	كيدرلس، ديتريوس: ٢٨٦
لوميزل، بول: ٢٩١، ٣١٦	الكيمياء: ٢٩، ٦٣

- م -

ماصحيويه: ٦٢	- ل -
مالك بن انس: ١٤٣، ٢٥٩	اللغة الأستانية: ٨١
المأمون (الخليفة): ١٥، ١٦	اللغة الأكادية: ٥٧
٢٠، ٢١، ٣٢، ٧١	اللغة البيزنطية: ٨٥
١٠٢، ١٠٧، ١١٠، ١١١	اللغة الساسانية: ٢٢٩
١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٤١	اللغة السريانية: ٥٠، ٩١
١٤٢، ١٤٤ - ١٤٨، ١٥٠ -	اللغة السنسكريتية: ٦٤، ٩٤
١٥٥، ١٥٩، ١٦٤ - ١٨٠	اللغة العربية: ٢٩، ٣٠، ٣٧
١٨٥، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣	٦٢، ٦٣، ٨٩، ٩٤، ٩٥
٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧ - ٢٠٩	١٠٠، ١٠٢، ١٠٧، ١١٣
٢١١، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤	١١٥، ١١٧، ١٢٥، ١٣٧
٢٤٦، ٢٤٩، ٢٦١، ٢٦٥	١٨٦، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٧
٢٦٦، ٢٦٩، ٢٨٦، ٢٩٥	٢٠٠
٣٠٣	اللغة الفارسية: ٥٠، ٦٣ - ٦٥
العاثوية: ١٢٦، ١٢٨، ١٣٤	٦٧، ٦٨، ٨٢، ٨٤ - ٨٦
ماني: ١٢٥	٨٨، ٨٩، ٩٣ - ٩٥، ١٠٠
مافانكرود: ٨٣، ٨٤، ١٠٠	١٠٢، ١٠٨، ١١٣ - ١١٥
مايرهوف، م.: ١٦٢	١١٦، ١٢٥، ١٥٩، ١٨٦ -
متر، آدم: ١٦	١٨٩، ٢٢٩
المشوكيل: ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٩	اللغة المهلوية انظر اللغة الفارسية
٢١٤ - ٢١٦، ٢١٩	اللغة اللاتينية: ٣٠

المكفي: ٢١١، ٢١٣، ٢٢١	محمد الثاني (الفاتح): ٢٨٦
مكملان، رمزي: ١٤	المذهب المالكي: ١٤٣،
المنصور (الخليفة): ١٥، ١٧ -	٢٥٨، ٢٥٩
١٩، ٢١، ٢٢، ٣٢، ٥١،	المذهب المشايخي: ١٨٠
٦٨ - ٧٢، ٧٤ - ٧٨، ٨٤،	مريون: ١٢٥
٨٩، ٩٦، ٩٨، ٩٩،	المريونية: ١٢٦
١٠١ - ١٠٣، ١٠٨ - ١١٢،	مروان بن الحكم: ٦٢
١١٥، ١١٩، ١٢٣، ١٢٤،	المزدكية: ٨٢، ٨٨، ٩٨
١٢٦، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥،	المستعين: ٢١٢
١٤٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠،	المسعودي، أبو الحسن علي بن
١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٢،	الحسين: ٦٧، ٧٢، ١٠٢،
١٩٤ - ١٩٦، ١٩٨ - ٢٠٠،	١٠٣، ١٢٥، ١٤٤، ١٦٠
٢١٦، ٢١٧، ٢٣٦، ٢٤٧،	المسيحية: ٥٤، ١٢٦، ١٢٧،
٢٦١ - ٣١٣	١٢٩، ١٣٠، ١٥٤، ١٥٥،
المهدي: ١٩، ٢٠، ٥٠، ٦٩،	١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥،
١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١١٢،	٢٥٩
١١٩، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦،	معاوية بن أبي سفيان: ٥٣،
١٢٨ - ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩،	٧٣، ٧٤، ٢٦٨
١٦٧، ٢٢٩، ٢٦١، ٢٩٦،	المعتزلة: ١٣٦، ١٥٥، ١٦٩،
مهدي، محسن: ١٣	١٧٦، ٢٢٢، ٢٦٩، ٣١٢
- - -	المعتصم: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١،
الناصر لدين الله: ٢٧٩	٢١٥، ٢١٩، ٢٩٢
النظام، أبي اسحق ابراهيم بن	المعتضد: ٢١١، ٢١٤، ٢١٥،
سيار: ١٣٨، ١٤٥	٢٦١، ٢٦٧، ٢٦٨
نظرة الموصلي: ٢٩، ١٨٩	المعتضد: ٢٢٢، ٢٦٧
نوبخت المجوسي: ٧٢، ٧٧	مقليسي، جورج: ٢٧٠، ٢٧٥

هوغنار - روش، هنري: ٥٨،	البيروزي: ٢١١
٢٤٨	نقرماخوس: ٧٣، ٢٣٤، ٢٤٣
هولاكو المغولي: ٢٨٢	- ه -
هوميروس: ٢٣٤	ماسكيت: ٣١٦
هيبغ: ٢٤٧	الهيبري، ت.: ١٤٣
هيزارفن، حسن: ٢٨٥	هوس البابلي: ٨٦
- ج -	هرون الرشيد (الخليفة): ١٥،
الرائق: ٢١١، ٢٠٠، ٢١٩	٣٠، ٣٢، ٨٩، ١١٠ -
ولتزر: ٢٤٨	١١٢، ١١٥، ١٣٧، ١٤١،
- ي -	١٤٥، ١٤٦، ١٥٣، ١٦٤،
ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد	١٦٧، ١٧٦، ١٩٢، ٢٠٠،
الله الرومي: ١١١	٢٠٧، ٢٠٩، ٣٠٣
يزدجرد الثالث: ١٩٤	مشام بن الحكم: ١٣٨
يعقوب الإديسي: ٥٠	مشام بن عبد الملك: ٦١، ٦٨
اليهودية: ١٢٦	الهائية: ١٥٢
يوحنا الدمشقي: ٥٣، ٥٤	الهلبيتية: ١٧، ٥٠، ٥٤،
يوستينيان: ٦٥	١٥٤، ٣١٤
	الهتسة: ٢٩